سلسلة أبحاث المؤتمرات / ١

مائة عام على تحرير المرأة

الجزء الأول

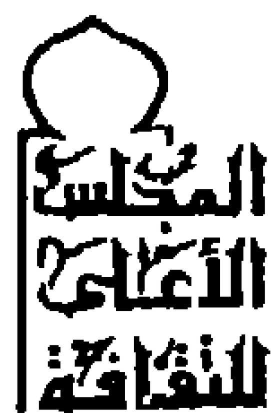


المجلس الأعلى للثقافة

سلسلة أبحاث المؤتمرات /١

مائة عام على تحرير المرأة

الجزء الأول



كلمة السيدة الفاضلة سوزان مبارك

اسمحوا لى فى البداية أن أرحب بكم على أرض مصر الطيبة، مصر التى أعطت المرأة مكانتها منذ فجر التاريخ، وعرفت قيمتها عند مطلع الحضارة، ثم مضت المرأة المصرية فى مسيرة طويلة على طريق التحرر والتنمية، حتى إن مثالنا الأكبر محمود مختار جعل منها رمزا لصحوة الوطن وسعيه إلى التقدم، فهى تقف شامخة، همزة وصل بين الماضى العريق والمستقبل المشرق لمصر ولنهضتها.

ولقد ارتبط القرن الأخير بالدور الرائد للمرأة فى جميع المجالات ومختلف الميادين، فلم يكن من قبيل الصدفة أن اقترن السعى نحو حرية المرأة بالسعى نحو حرية الوطن، وأن امتزج تحرير المرأة بتحرير المجتمع بأكمله، فمسيرة المرأة المصرية على امتداد هذا القرن لم تكن معزولة عن تيار الحركة الوطنية أو منفصلة عنها، بل كانت جزءا لا يتجزأ من آلام الوطن وهمومه، وتعتبر مشاركتها فى أحداث ثورة ١٩١٩ وتفاعلها المستمر مع ثورة ١٩٥٢ أبلغ دليل على ذلك.

كما أن النهوض بالمرأة يتواكب مع نهضة المجتمع، وحركة الإصلاح الاجتماعى فيه، ومن هذا المنطلق جاء كتاب قاسم أمين عن تحرير المرأة والذى نحتفل اليوم بمرور مائة عام على صدوره، كتابا لمفكر تحرر عقله وفكره فأدرك ببصيرته أن المجتمع يتقدم برجاله ونسائه معا، فجاء نداؤه ليتزامن مع بزوغ نهضة تسعى لتحرير الوطن، وتشمل جميع جوانب الحياة فى مصر.

لقد أيقن هذا المفكر التقدمى - عن حق - أن المرأة وقضاياها إنما تعبر عن شريحة كاملة من مشكلات المجتمع بأسره، فبشر بتحريرها فى مواجهة شجاعة أمام القوى التقليدية التى حاولت تعطيل مسيرتها والنيل من قدراتها، فكان سباقا لعصره، حيث وضع منهجية جديدة للتحليل الاجتماعى المتكامل تقوم على تحرير طاقات جميع مكونات المجتمع ومنها المرأة، فى أسلوب متناسق متناغم من أجل تحقيق التقدم الشامل.

وإذا تساءلنا عن هدف قاسم أمين من تحرير المرأة، فإن الإجابة التى تفرض نفسها علينا هى أنه أراد قبل كل شىء تحرير عقل المرأة وفكرها من القيود والحواجز الجامدة، وإذا استعرنا إحدى عباراته لوجدناه يقول: «فإذا تعلمت المرأة القراءة والكتابة واطلعت على أصول الحقائق العلمية وعرفت مواقع البلاد وأجالت النظر فى تاريخ الأمم، ووقفت على شىء من علم الهيئة والعلوم الطبيعية، وكانت حياة ذلك كله فى نفسها عرفانها العقائد والآداب الدينية، استعد عقلها لقبول الآراء السليمة وطرح الخرافات والأباطيل التى تفتك الآن بعقول النساء».

واليوم وبعد مرور قرن من الزمان نجد أن هذا التحليل كان بارعا وأن التوصيف الاجتماعى كان دقيقا، وأن نقطة البداية سليمة، فلا جدال فى أن التعليم يعتبر هو الخطوة الأولى نحو فك الأغلال، وتحرير الأذهان، وحماية الفرد والمجتمع من البدع الموروثة والعادات الضارة، ولا شك فى أن تعليم المرأة له تأثير مضاعف على تحسين أوضاع المجتمع، وعلى الفهم السليم لأصول وقواعد التعاليم الدينية.

وحين تطالعنا أحدث التقارير الدولية حول التنمية البشرية التى تقيم تقدم المجتمعات عن طريق قياس مدى التحسن الذى طرأ على أوضاع المرأة فيها، لا يسعنا إلا أن نقف تحية لمفكرنا العظيم، ولآخرين من أقرانه فى العالم العربى، مثل الطاهر الحداد من تونس، ومحمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائرى، وغيرهم ممن جلعوا من قضية تمكين المرأة فى بداية هذا القرن هدفهم ومحور عملهم ومصدر تحليلهم الاجتماعى.

هكذا نستطيع القول إن وطننا العربى لم يكن فى يوم من الأيام بعيدا عن الاهتمام الأصيل بالمرأة وبأوضاعها، خصوصا أن دوله المختلفة حققت إنجازات كبيرة ونجاحات واضحة على طريق التقدم والرفاهية، وتعتبر كل تجربة رائدة قاعدة نبنى عليها، ودرجة إضافية نصعدها على سلم التنمية بهدف تعزيز دور المرأة العربية ومكانتها المتميزة. واجتماعنا اليوم هو فرصة رائعة لتبادل الآراء والأفكار، والخبرات من أجل إرساء دعائم المجتمع العصرى المتوازن الأركان، المترابط الأواصر، وليس أفضل من مشاركة كتاب ومفكرين ومتخصصين، تحمسهم قضية واحدة يؤمنون بها ويدافعون عنها، وتجمع بينهم ثقافة وحضارة واحدة تصقل خبرتها وتغذى فكرهم وتثرى مداولاتهم.

إننا إذا تحدثنا عن المرأة المصرية فإننا نشير بشكل مباشر إلى المرأة العربية أيضاً، ونتخذ فقط من النموذج المصرى دلالة على التطور، ونمطا لتلك الدراسة. ولقد قطعت التجربة المصرية الحديثة فى السنوات الأخيرة شوطا طويلا، حيث انصرف تركيزنا فى مجمله إلى وضع الأسس المؤسسية والتشريعية، بما يكفل حصول المرأة على حقوقها وفتح أبواب المشاركة الإيجابية أمامها فى الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولسنا بصدد سرد الأرقام أو توضيح البيانات، ولكننا فى وقفة صريحة مع النفس، نستطيع أن نبلور أهم جوانب الفلسفة القومية التى تحكم التعامل مع الموضوعات المرتبطة بالمرأة فى بلادنا:

أولاً : أن الخطة الخمسية الرابعة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ٢٠٠١/٩٧ تعتبر الإطار العام الذى يعكس التوجه الفكرى والعلمى للمجتمع المصرى حيال تمكين المرأة، حيث تضم الخطة مكونا خاصا يوضح سياسات تنمية قدرات المرأة وتحسين الخدمات المقدمة لها فى المجالات التعليمية والصحية والاجتماعية، وهذا يعنى توفر القناعة السياسية بدور المرأة الرائد فى المشاركة فى تحقيق التنمية الاجتماعية.

ثانياً: أن المؤتمرات القومية الثلاثة للمرأة المصرية التى عقدت سنة ٩٤، و٩٦، و٩٨، تعتبر نموذجا ناجحا لمشاركة المرأة المصرية بجميع فئاتها فى مناقشة قضاياها بصراحة تامة، وجدية وموضوعية وقدرتها على تصور حلول واقعية تمزج بين الروح العملية والرغبة فى التصدى للصعاب، وتعتبر التوصيات الصادرة عنها برامج عمل تسير على هديها الجهات المسئولة، ومن أمثلة هذه التوصيات: تعديل القوانين لإزالة كل ما ينتقص من حقوق المرأة اتفاقا مع الشرائع.. تبسيط إجراءات التقاضى فى مسائل الأحوال الشخصية.. توفير التسهيلات الائتمانية «خصوصا القروض الصغيرة» وإنشاء بنوك للمرأة.. تعزيز دور القوافل الثقافية التى تصل إلى الأماكن النائية لتوعية المرأة بالعادات الصحيحة السليمة، وبمبادئ الصحة الإنجابية.. تقديم المعونة القضائية وتوعية المرأة بحقوقها وواجباتها.

ثالثاً: أن التجربة المصرية تعتبر أن أهم المعايير لقياس التقدم الحقيقى للمرأة تتركز فى تعليم المرأة، وعمل المرأة، فحق التعليم وتوفيره للجميع، وفرصة العمل وتحقيقها على قدم المساواة يمثلان جناحى نهضة المرأة اللذين تحلق بهما نحو آفاق المستقبل الواعد.

رابعاً: أن الأسماء اللامعة فى تاريخ الحركة النسائية المصرية لم تكتسب قيمتها من مجرد الآراء التى دافعت عنها، أو الأفكار التى بشرت بها، ولكن أيضا من خلال الإطار الوطنى العام الذى شاركت فيه وارتبطت به، وعلى سبيل المثال: ارتبط العمل التطوعى فى مصر تاريخيا بالمرأة وأصبح دورها فى إطاره مكونا أساسيا فى الخدمة الاجتماعية، وتعتبر مواصلة المرأة المصرية لهذا الدور وتطويره وتطويعه لخدمة المجتمع المدنى أحد أهم مظاهر المشاركة الجادة فى بناء مصر الغد. لقد نبهنا قاسم أمين إلى حقيقة مهمة، وهى أن حرية العقل هى المقدمة الضرورية للتقدم، فلا نهضة للمجتمعات ولا تقدم للأوطان بدونها، فالتحرر ليس مسألة شكلية أو مظهرية، ولكنه استعداد عقلى وفكرى يستطيع من خلاله الإنسان -رجلا أو امرأة - أن يعى ما حوله، وأن يدرك طبيعة دوره بما يؤهله لأن يتقدم بخطوات ثابتة نحو الغد المشرق.

ونحن حين نتحدث عن المرأة فإننا لا نقف عند الحدود التقليدية للحديث عنها، باعتبارها نصف المجتمع فحسب، بل نتجاوز هذا إلى الحديث عن ذلك الكيان المؤثر فى جميع عناصر الحياة والتطور، فالمرأة قادرة على أن تخلق ديناميكية بناءة فى المجتمع تدفع به قدما إلى الإمام، حيث إن تأثيرها الفكرى والمعنوى يتجاوز بكثير دورها الاجتماعى، ويتعدى حدود أسرتها الصغيرة إلى إطار الأسرة الأكبر، والكيان الأوسع، فمن خلالها تتحدد معايير عديدة وأنماط كثيرة، وسلوكيات مختلفة.

واليوم نرى أن فى عالمنا العربى مازالت توجد بعض العوائق التى تعرقل تقدم المرأة، ولسنا فى مجال توصيفها أو حصرها، إلا أنه يهمنى أن أوضح أن أخطر هذه التحديات تنبع من داخلنا، من داخل المرأة ذاتها، من أفكار ومخاوف لا أساس لها من الصحة، من موروثات اجتماعية وأعراف بعيدة كل البعد عن التعاليم الدينية.

إن طـريق المـرأة العربـية لم يكن مفروشا بالورود، أو محاطا بالدعم والرعاية فى كل الظروف، ولكن المرأة اعتمدت دائما على عدالة قضيتها وتمشيها مع طبيعة الأمور، وفلسـفة الحـياة ذاتهـا، واسـتطاعت بالحكمـة والصـبر أن تحقـق جـزءا كـبيرا مـن طموحاتها، وأن تقطع شوطا طويلا فى تحقيق آمالها.

وعـلى الـرغم مـن أنـنا حققـنا الكـثير مـن الإنجـازات فى جميع المجالات على امـتداد خـريطة الوطـن العـربى، إلا أن طموحاتـنا أكـبر وآمالـنا أوسـع، فـلم تكن المرأة العربـية عـبر تاريخهـا الطويـل بحاجة إلى تأكيد الدور وتثبيت المكانة مثلما هى اليوم لمواجهـة عصـر جديـد لا مكـان فـيه للضـعفاء، عصر تتلاشى فيه الحواجز الجغرافية، وتـنكمش فـيه المسـافات، وتـنقل فـيه المعلومـات فى ثوان معدودات، فتتعاظم المنافسة الثقافـية والـتجارية والمالـية بـين الـدول والمجـتمعات، وتؤكد هذه التحديات حاجتنا الماسـة إلى وعـى عمـيق وإحسـاس زائد بما يدور فى العالم من حولنا، كما تؤكد حاجتنا إلى فكر ذاتى متجدد وفلسفة قومية متطورة.

إن مصـر وهـى تخطـو بـثقة وثـبات إلى العصـر الجديد والألفية القادمة، تتسلح بفلسـفة اجتماعـية واضـحة ومـتكاملة تستند إلى محاور أساسية تحكم خطانا فى العقد القـادم وتضـىء لنا الطريق، وتتمثل خطوطها العريضة فى ثلاثة أبعاد ستحدد مجالات تحركـنا المسـتقبلى عـلى جمـيع الجـبهات كشعب وحكومة ومجتمع يهدف إلى العيش الكريم والمستقبل الآمن.

ويتركـز الـبعد الأول لـتلك الفلسـفة الاجتماعـية حـول الأسـرة المصرية كمحور لحركتنا، ومركـز لكـل الـتوجهات المرتـبطة بالمسـتقبل. لأن الأسـرة ليسـت فقط نواة المجتمع، إنما هى أيضا ركيزة التنمية الشاملة لكل جوانبه، إذ إن وضع تصور لمستقبل الأسـرة المصـرية يحـتوى تلقائـيا عـلى كل الأبعاد المهمة فى حياتنا، بدءا من الطفولة، مـرورا بالأمومـة، ووصـولا إلى الفـئات العمـرية التى لم تعد قادرة على العمل والعطاء، فضلا عن ارتباط الأسرة بقضايا التعليم والصحة على نحو يجعل الاهتمام بها هو المدخل الطبيعى للارتقاء بالمجتمع كله.

ويـتجه الـبعد الـثانى إلى استكشـاف سياسـة مسـتقرة تحـدد العلاقة بين الفرد

والمجتمع على أساس عقد اجتماعى يقدم بمقتضاه الفرد كل جهده ويعطيه المجتمع فى المقابل ضمانات عصرية لحياة كريمة.

أما البعد الثالث فهو ذلك المتعلق بالواقع الدولى الجديد، الذى يفرض علينا معطيات اقتصادية واجتماعية جديدة، فنحن لا ننكر أن العولمة قد أصبحت واقعا ملموسا فى حياتنا المعاصرة، كما أننا ندرك أن للعولمة آثارها السلبية على الدول والمجتمعات، لذلك وضعنا فى صلب سياستنا الاجتماعية تعزيز شبكة الأمان الاجتماعى لحماية الفرد ورعاية الأسرة وضمان حقوق الطبقات محدودة الدخل، فى ظل عالم يتغير سريعا ويتطور بإيقاع لم يكن مألوفا من قبل.

وفى إطار هذه الفلسفة الاجتماعية الشاملة، أعطينا أولوية واهتماما خاصا بقضايا المرأة، والسياسات المعنية بها، والخدمات المرتبطة بتنمية وتعزيز أوضاعها، بهدف تحويل المرأة فى جميع أنحاء مصر وبجميع فئاتها إلى عناصر فاعلة لصنع التطور على أرض وطننا الحبيب.

وعلينا لمواجهة تحديات القرن القادم أن نستفيد من تجارب غيرنا، وأن نستمد الخبرة من كل من لديه علم ومعرفة، كما أنه يتعين علينا أن نتذكر أن فى تراثنا القومى رصيدا هائلا ينبغى أن نستلهمه، وأن نستفيد منه عند محاولة البحث عن إجابات لكل الأسئلة المطروحة والقضايا القائمة.

وفى ذات الوقت علينا أن نلجأ إلى المبادرة، والإبداع، وابتكار الحلول، فليس المطلوب هو مجرد النقل والتقليد، ولكن المطلوب هو التطوير والتجديد، بشرط ألا نقبل حلولا لا تتفق وقيمنا الأصيلة أو تمس كيان الأسرة والعلاقات القائمة فيها، أو تنال من رابطة الاحترام المتبادل والتعاون الكامل بين الرجل والمرأة.

فنحن نسعى إلى الانفتاح على الغير والتفاعل بين التيارات، والمزج بين الخبرات المختلفة عند التصدى لقضايا المرأة وتطلعاتها من خلال رؤية علمية عادلة تؤمن بالمكون الثقافى، وتحترم البعد الاجتماعى، وترفع المستوى الاقتصادى فى حياة المرأة العصرية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من المجتمعات الحديثة، إذ ندرك أن الحضارة رجل وامرأة، وأن الثقافة لا تفرق بين البشر بسبب اختلاف النوع، لقد خلقنا

الله جميعاً متساوين فى لحظة البداية، لا فرق بين ذكر أو أنثى إلا بالعمل والعطاء، ومواصلة البذل من أجل مجتمع يسعد فيه الجميع بغير استثناء.

السيدات والسادة:

تحية خاصة لضيوفنا الأعزاء، ولكل الإخوة والأخوات الذين أعدوا البحوث المتخصصة، والدراسات المتكاملة، إسهاما فى هذا اللقاء القومى حول مائدة تحرير المرأة العربية على امتداد القرن العشرين، ولعلى أضيف هنا أننى أتمنى أن ينعقد هذا المؤتمر بشكل دورى فى محاولة مستمرة للمراجعة الشاملة لحصاد القرن كله، وحصيلة الجهود وتقييم مسيرة المرأة العربية المعاصرة.

وفقنا الله وسدد خطانا حتى يتحقق مسعانا فى وجود فاعل للمرأة العربية، ودور مؤثر لها، من أجل غد نتطلع جميعا إليه، ومستقبل نحلم معا به.

كلمة السيد وزير الثقافة
ورئيس المجلس الأعلى للثقافة
الفنان فاروق حسنى

السيدة الفاضلة سوزان مبارك حرم السيد رئيس الجمهورية

السيدات والسادة ضيوف مصر الأعزاء:

يمثل سعى المرأة - المرأة العربية - نحو تحرير إرادتها نموذجاً لتجربة الشعوب العربية فى سعيها نحو امتلاك حريتها، واستلهام مقدراتها لمواجهة أقدار مستقبلها.

ولم تكن المرأة العربية فى الفترات التى سبقت قرناً من الآن غائبة عن مجتمعاتها، أو غير ذات إسهام فى صنع واقعها، بل على العكس أبدت أثرا لدورها فى كل مناخ الحياة السياسية والاجتماعية طوال قرون عديدة من التاريخ العربى.

وعندما نرجع للتاريخ نجد أنها اعتلت العروش، وشاركت زوجها فى بناء اقتصاد مجتمعها من خلال الحقل الذى بدأت فيه طفلة تتعلم معنى النماء والمسئولية.

وبرزت رائدات عربيات فيمجالات مختلفة، أخذن موقعهن اللائق فى سجل تاريخنا، وسطرن فى صفحاته نماذج شكلت تأسيسنا لواقع المرأة العربية الآن.

السيدة الفاضلة سوزان مبارك.. السيدات والسادة ضيوف مصر الأعزاء:

إن عوامل كثيرة تكاتفت لتحول دون مشاركة المرأة العربية، ودون تفعيل دورها فى الحياة العامة فى حقب طويلة. غير أن إرهاصات عديدة لتحررها بدت فى آفاق المجتمعات العربية حتى كانت صيحة واضحة قبل قرن من الآن، أيقظت الضمير الجمعى، جاءت بعد ربع قرن من إنشاء المدرسة الأولى لتعليم البنات فى القاهرة، ثم فتحت الجامعة أبوابها للمرأة بعد عشر سنوات من هذه الصيحة المستنيرة، فشهد النصف الأول من هذا القرن سعياً دءوباً من المرأة العربية نحو استكمال مشاركتها فى المشهد السياسى والاجتماعى والعلمى والثقافى، حققت فيه إنجازاً ملموساً، وإسهاماً يدعو للتقدير.

السيدة الرائدة سوزان مبارك

لقد مثلت تجربة المرأة العربية لعقود عديدة من هذا القرن، توطئة لهذه التجربة المثمرة التى حملت مفرداتها، وبذلت الجهد كى تشهد مجتمعاتنا ثمار هذه التجربة، فكانت رعايتك لحقوق المرأة، واهتمامك الجاد بتعليمها وتثقيفها حجر الزاوية فى انطلاقاتها نحو إيجابية فعلها الاجتماعى، ونحو تأكيد دورها فى مجالات دوائر استفادت من مشاركتها، وأثبتت أنها إنسان العمل الاجتماعى، ومادة تطوره.

وصارت تجربتك نبراساً تجاوز قطريتها إلى أفق قومى لتصير تجربة نموذجية فى دول أخرى، فصرت بهذا الجهد المخلص واحدة من أهم الرائدات فى مجال تثقيف وتحرير المرأة فى هذا القرن.

ومثلما اخترت الإخلاص لهذا العمل النبيل، اختارتك الريادة، وإذ نقيم هذا المؤتمر فنحن نعرف أن لدينا فى شخصك النموذج الذى نطمح إليه فى المرأة العربية، ولعل رعايتك لهذا المؤتمر تكون الدافع الأول لثراء حلقاته النقاشية، وجلساته البحثية، ودافعاً أيضاً لحركة تحرير المرأة العربية التى ما يزال أمامها الكثير لإنجازه. وإننى إذ أشكر للسيدات والسادة الضيوف حضورهم، الذى يمثل إضافة مهمة لأهداف المؤتمر، فإننى أتوجه بالشكر أيضاً إلى اللجنة التى قامت بهذا الجهد الكبير، ولكل الذين ساهموا بجهد لكى يحققوا هذا المؤتمر، خطوة على طريق تحرير المرأة العربية.

شكراً لكم والسلام عليكم ورحمة الله.

كلمة أمين عام المجلس الأعلى للثقافة
أ.د. جابر عصفور

السيدة سوزان مبارك، السيد وزير الثقافة، صاحبات وأصحاب السعادة..

الزميلات والزملاء:

حين نعقد مؤتمرنا، اليوم، بمناسبة مرور مائة عام على صدور كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين؛ فإننا نحتفل بمرور قرن كامل فى مسيرة تحرر المرأة العربية، وبمشروع جذرى، صاغه قاسم أمين فى كتابه الذى صدر سنة ١٨٩٩، وأكمله بكتابه "المرأة الجديدة" الذى صدر سنة ١٩٠٠. وتتمثل جذرية هذا المشروع فى أنه لم يختصر قضية المرأة فى جانب فحسب من جوانب الإصلاح الثقافى، كالتعليم مثلاً، ولم يدع إلى مطالب اجتماعية جزئية تتصل بالحجاب، أو إعادة النظر فى الحق المطلق للرجل فى الطلاق، أو تقييد نظام تعدد الزوجات وما أشبه، وإنما صاغ ذلك كله وغيره فى رؤية جذرية، شاملة، ومتكاملة، لعملية تحرير المرأة، فكرياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، رؤية تتضمن خمسة مبادئ لم تفقد فاعليتها رغم مضى قرن على صياغتها.

أول هذه المبادئ: أن الدين الإسلامى - بوصفه دين الأغلبية - لا يقف حجر عثرة فى تقدم المرأة، أو المضى فى حركة تحريرها، ولا يراها أدنى فكرياً من الرجل، ولا يمنع عنها حقوقها الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية، إلا فى التأويلات الجامدة والتفسيرات المتزمتة التى شاعت فى عصور التخلف والعقم، وأزمنة الهزيمة والاستبداد.

وثانى هذه المبادئ: أن الخطوة الأولى فى تحرير المرأة هى فتح الأبواب لتعليمها وتثقيفها منذ الصغر، وذلك بما يستبدل فى وعيها أولوية الاجتهاد بأولوية التقليد، وانفتاح العقل بانغلاق النقل، وحيوية التسامح بجمود التعصب، والحضور الفاعل فى الحياة بالغياب عن هذا الحضور.

وثالث هذه المبادئ: أن قضية تحرير المرأة قضية "مدنية" لا تتعارض أو

تتناقص مع الأديان السماوية فى نقائها، أو القيم الروحية الأصيلة فى سماحتها، ولكنها تبقى قضية مدنية بالدرجة الأولى، ما ظلت هى الشرط الأول لتطوير المجتمع المدنى واكتسابه صفات التقدم. ويعنى ذلك أن قضية تحرير المرأة موصولة بكل قضايا المجتمع المدنى ومشروطة بها فى الوقت نفسه.

ورابع هذه المبادئ: أن تقدم المرأة فى المجتمع المدنى لا ينبغى أن يتم على سند من الماضى فى كل الأحوال، فالماضى يجمع أزمنة من الجمود والتخلف إلى جانب أزمنة القوة والازدهار، والقديم لا يصلح دائما، أو على نحو مطلق، لكل الأوضاع المتحولة فى تعقدها المعاصر أو شروطها الحديثة. والأهم من القياس على الماضى هو القياس على الحاضر الذى يتحرك إلى الأمام، ومن ثم قياس تقدم المرأة العربية على ما حققته المرأة فى كل الأقطار المتقدمة، وعلى أساس من إمكانات المستقبل الذى ترجوه الطليعة النسائية العربية فى واقعها المتعين.

وخامس هذه المبادئ، وآخرها: أن تحرير المرأة لا ينفصل عن تحرير الرجل، وجزء لا يتجزأ من تحرير المجتمع، فى جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. لذلك كان قاسم أمين يؤكد على أن تخلف المرأة أصل تخلف المجتمع كله، وأن عبوديتها الاجتماعية من عبودية الرجل، ورقها السياسى من استعباد الرجل بواسطة حكومات التسلط، وأنه "حينما تتمتع النساء بحريتهن الشخصية يتمتع الرجال بحريتهم السياسية، فالحالتان مرتبطتان ارتباطاً كلياً".

السيدة سوزان مبارك، السيد وزير الثقافة، صاحبات وأصحاب السعادة الزميلات والزملاء:

هذه المبادئ لم تفقد مصداقيتها إلى اليوم، وتستحق التأمل المجدد من حيث هى مبادئ حية، يلزم تأكيدها فى هذه الأيام التى تسعى فيها غربان الظلام إلى إعادة المرأة إلى أزمنة الحريم وقيود القمع الاجتماعى والجنسى والفكرى. وهى، فضلاً عن ذلك، مبادئ يمكن أن ننطلق منها إلى ما بعدها على طريق التقدم الصاعد لحركة تحرير المرأة العربية.

وأحسبنى فى حاجة إلى تأكيد أن المجلس الأعلى للثقافة لا يقيم هذا المؤتمر الضخم ليسترجع فحسب ذكرى قاسم أمين، بمناسبة مرور مائة عام على صدور كتابه،

أو ليعود إلى أفكاره بوصفها أصلاً يحتذى دون مراجعة، وإنما نقيم هذا المؤتمر لنعيد قراءة مشروع قاسم أمين فى علاقته بعصره، ومن منظور عصرنا نحن، وترتيب أولويات الزمن الذى نحياه، لا لكى ننتهى إلى ما انتهى إليه منذ مائة عام؛ وإنما لكى نبدأ من حيث انتهى هو، ومن حيث انتهت إليه حركة تحرير المرأة بعده. يفرض علينا ذلك مرور قرن بأكمله، تحقق فيه ما فاق توقعات قاسم أمين، وجاوز خياله، على مستويات الإيجاب والسلب معاً. ويفرض علينا ذلك أن القرن الذى استهله كتاب "تحرير المرأة" استدار بالفعل، وأخذ يدخل مدار الماضى، تاركاً موضعه – فى التاريخ – لقرن جديد، قرن واعد بشروط مغايرة وعلاقات مختلفة، خصوصاً بعد أن تحول كوكبنا الأرضى إلى قرية كونية، لا يمكن لأحد أن ينعزل فيها، أو يتباطأ فى حركة إيقاعها المتسارع. هذا الوضع يحتم مراجعة كل شيء، والانطلاق من مبادئ مشروع قاسم أمين، فى تحرير المرأة، بوصفها نقطة من نقاط البداية لا النهاية. ولذلك، فإن وضع مبادئ هذا المشروع موضع التحليل والدرس والنقد فى هذا المؤتمر، مسألة لا تقل فى أهميتها عن أهمية مسألة المشاريع اللاحقة.

لقد كان مشروع قاسم أمين خلاصة متقدمة، وتتويجاً فكرياً صاعداً لكل ما سبقه من جهود إصلاحية، تواصلت طوال النصف الثانى من القرن التاسع عشر، جهود أسهمت فيها، إلى جانب أمثال رفاعة الطهطاوى فى مصر، وبطرس البستانى فى لبنان، رائدات من طراز عائشة التيمورية، وزينب فواز، وهند نوفل، ولبيبة هاشم، وغيرهن. وبالقدر نفسه، كان مشروع قاسم أمين علامة حاسمة على بداية قرن جديد من إنجازات المرأة الجديدة التى لم تتوقف عن إثبات حضورها، والدفاع عن حقوقها، طوال هذا القرن العشرين الذى ينتهى بعد شهرين لا غير. ولم يكن من قبيل المصادفة أن تنشأ الجامعة المصرية بعد تسع سنوات فحسب من صدور كتاب "تحرير المرأة"، وأن تطلب هدى شعراوى من مجلس إدارة هذه الجامعة فى العام التالى لإنشائها، أن يسمح للمرأة بإلقاء محاضرات على النساء، فيوافق مجلس إدارة الجامعة التى أسهم قاسم أمين فى إنشائها. وتكون هذه الخطوة البداية الجامعية لتكوين النموذج الواعد للمرأة الجديدة التى سرعان ما تمردت على حجابها، وخلعته عن وجهها بعد عشر سنوات

فحسب من افتتاح الجامعة المصرية. وكان ذلك أثناء ثورة ١٩١٩ التى كانت بداية الإسهام السياسى للمرأة المصرية العربية فى الحياة العامة، وبداية تحررها الاجتماعى، فى فعل تمردها الخلاق الذى لم يتوقف إلى اليوم، رغم المصاعب والعقبات والأخطار والتحديات.

ولا شك أن وقوف "المرأة الجديدة" على عتبة القرن الواحد والعشرين، والألفية الثالثة للميلاد، يحتم عليها أن تسترجع إنجازاتها طوال قرن من الزمان، وتأخذ من صيغ الماضى وصيغ الحاضر، فى فعل تحررها المتجدد، ما يسهم بالإيجاب فى صياغة رؤيتها المستقبلية، وما يدخلها بخطى ثابتة ورأس مرفوعة، عوالم القرن القادم بوعود أحلامه وكوابيسه على السواء.

السيدة سوزان مبارك:

من عبر تاريخنا الحديث، وأحداثه الدالة أن الجامعة المصرية ما كان يمكن أن تستمر، بعد افتتاحها فى نهاية سنة ١٩٠٨، إلا بفضل امرأة، هى فاطمة بنت الخديوى إسماعيل التى تبرعت للجامعة الوليدة بريع ٦٠٠ فدان من أراضيها، كما تبرعت بقصر كامل وستة من الأفدنة ومجموعة من أنفس مجوهراتها لبناء مقر خاص بالجامعة. وعندما لم تجد الجامعة من المال ما يكفى لإقامة حفل وضع حجر الأساس لمبناها الجديد، تبرعت فاطمة بنت إسماعيل بجميع نفقات الحفل، بما فى ذلك طبع الدعوات والإعلانات فى جرائد العصر. وكان ذلك فى شهر مارس سنة ١٩١٤. ومع ذلك كله، لم تستطع هذه السيدة الجليلة أن تحضر الحفل الذى ما كان يمكن أن يحدث لولاها، فأنابت عنها أبنائها الذكور ووكيل أعمالها، وظلت هى حبيسة جدران قصرها. والسبب فى ذلك أن تقاليد المجتمع المصرى العربى فى ذاك الزمان، ما كانت تسمح لامرأة، حتى لو كانت بنت خديو وعمة خديو وأخت ملك، بحضور احتفال عام للأمة، أو أن تشارك فيه، أو حتى أن تكون موضع تكريم منه.

واليوم، يا سيدتى، بعد مضى خمسة وثمانين عاماً على هذه الحادثة، يتجمع كل هذا الحشد من النساء فى هذه القاعة التى تتصدرينها، بوصفك السيدة الأولى حرم رئيس الجمهورية، وبوصفك رئيسة هذا المؤتمر القومى الأول من نوعه فى الوطن

العربى كله، وبوصفك واحدة من النساء المستنيرات اللائى يسهمن فى حركة تحرير المرأة بمشروعات ومؤسسات ومجالس وأنشطة فرضت حضورها الوطنى والقومى. وها أنت بيننا، اليوم، يستهل المؤتمر أعماله بكلماتك التى يكتمل معناها بكل هذا التجمع الاستثنائى من الباحثات اللائى يمثلن مختلف التيارات الفكرية المتنوعة على امتداد الأقطار العربية وخارجها.

هذا الحدث، فى ذاته، يدل - من ناحية - على جذرية ما تحقق فى مسيرة تحرير المرأة العربية، عبر قرن من الزمان، لكنه - من ناحية مقابلة - يغرى بالمزيد من الأحلام، وينبه إلى الكثير من الواجبات الوطنية القومية. إن قوانين عديدة تتعلق بالمرأة لا بد من مراجعتها، وتشريعات جديدة لابد من صياغتها، وعقبات اجتماعية وسياسية صعبة لا بد من إزالتها، وتحديات فكرية أصعب لا بد من مواجهتها. وللأسف لا يزال أحفاد الذين وصموا كتاب "تحرير المرأة" بالكفر يتكاثرون، ويشيعون أفكار الإظلام فى أزمنة الاستنارة، ويسوقون الكاتبات إلى المحاكم؛ ليمثلن فى قفص الاتهام كالمجرمات بسبب كتابتهن، ويهددن مسيرة تحرر المرأة بالردة التى تعمل على أن تعيد عقارب الزمن إلى ما قبل عصر قاسم أمين. يحدث ذلك كله فى زمن يفرض على المرأة العربية أن تصوغ مشروعاً مستقبلياً أكثر جذرية لحركتها فى الزمن القادم، وأن تدخل القرن الواحد والعشرين والألفية الثالثة من أوسع الأبواب.

وأحسب أن هذا الوضع يضيف إلى مهمات هذا المؤتمر مهمة مزدوجة، لا يمكن تجاهلها، مهمة تتصل بالتصدى لمظاهر الردة التى أصابت حركة تحرير المرأة فى جانب منها، وتتصل - من ناحية مقابلة - بصياغة ملامح مشروع جذرى للمستقبل. وتلك مهمة شاقة، مطروحة على هذا المؤتمر كالتحدى الملح. لكن يبعث الأمل على إنجازها حضور هذا الجمع المتميز، والعدد الاستثنائى من الباحثات والباحثين، وتولى رئاسة المؤتمر سيدة عرفت بحماستها لثقافة الاستنارة ودفاعها الدائم عن حرية المرأة والمطالبة بحقوقها العادلة.

وأخيراً:

فاسمحوا لى، أولاً، باسم اللجنة العلمية المنظمة للمؤتمر، أن أتوجه بعميق

الامتـنان للسـيدة سـوزان مـبارك التى نسعد بحضورها بيننا اليوم، ووقوفها إلى جانب القـيم الـتى نسـعى إلى تأكيدها فى حياتنا التى نتطلع إلى وعود مستقبلها. واسمحوا لى، ثانـياً، أن أتوجـه بخالص الشكر للفنان فاروق حسنى - رئيس المجلس الأعلى للثقافة ووزيـر الـثقافة - الـذى لـولا حماسـته ودعمـه مـا كان هذا المؤتمر وغيره من مؤتمرات المجلـس وأنشـطته. وأرجـو أن تسـمحوا لى، ثالـثاً، باسـم المثقفات والمثقفين المصريين، جميعاً، أن أتوجه بالتحية إلى الباحثات والباحثين العرب وغير العرب الذين يسهمون معـنا فـى هـذا المؤتمـر، متمـنين لهم نقاشاً ثرياً وعملاً متميزاً مع شقيقاتهم وأشقائهم. واسمحـوا لى، رابعـاً، أن أشـكر اللجـنة العلمـية الـتى بذلـت جهدهـا فى الإعداد لهذا المؤتمـر. والشكر لازم، فى الـنهاية، لكـل القـيادات والعـاملين فـى المجلـس الأعـلى للـثقافة، ولـزملائى فى قطاعات الوزارة التى أسهمت فى هذا المؤتمر، ووزارة السياحة وأجهـزة الإعـلام التى لم تبخل بعونها. أما أنتم، جميعاً، فلكم أرق التحية على حسن استماعكم وجميل صبركم على طول هذه الكلمة.

والسلام عليكم ورحمة الله.

كلمة الباحثات الأجنبيات
أ.د. سينثيا نيلسون

إن دعوتي لأكون ممثلة الباحثات الأجنبيات، في افتتاح هذا المؤتمر العالمي المهم والمتميز للاحتفال بمرور مائة عام على إصدار كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، شرف عظيم، ولكنها أيضاً مسئولية كبيرة. فهناك تراث علمي غزير جداً لباحثين وباحثات، عرب وأجانب، يتناول قضية المرأة في هذه المنطقة، وهو تراث عظيم وثرى على مستوى تنوع الموضوعات وعمق التحليل، ومن ثم تصبح أى محاولة لتمثيله أو عرضه من قبل باحثة واحدة في غضون خمس دقائق مهمة مستحيلة. وبما أن الهدف المعلن من هذا المؤتمر، هو تأكيد "مكانة المرأة العربية ودورها البارز في رحلة الاستنارة" في المائة عام الماضية، فسوف أستهل كلمتي بالإشارة إلى تجربتي الشخصية؛ وذلك لكي أضع ملاحظاتي في سياقها.

لقد ارتبطت رحلة الاستنارة الخاصة بي في علاقتي بمكانة المرأة العربية بحياة نساء مصريات وعربيات ومعاركهن الخاصة للتحرر خلال ثلاثة عقود ونصف، وهي فترة إقامتي في مصر. ورغم كوني لست مصرية أو عربية الجنسية أو المنشأ، فقد عشت أكثر من نصف عمري (ستة وثلاثين عاماً بالتحديد) في مصر، أم الدنيا. وعلى هذا الأساس، أجد نفسي في موقع "الغريبة" كما وصفه ألفريد شوتز، حيث يقول: "إن مفهوم الغريبة يدل على شخصية ناضجة في عصرنا هذا، شخصية تسعى إلى الحصول على قبول دائم، أو على الأقل قبول مبني على التسامح، في مجموعة معينة. بعبارة أخرى، ليست ثقافة المجموعة المرغوبة مكاناً للاحتماء أو الإيواء، وإنما ساحة للمغامرة، ليست مكاناً اعتيادياً، ولكنها موضوع شائك وجدير بالبحث، ليست وسيلة لإيجاد حلول للمواقف الصعبة، وإنما هي موقف عسير في حد ذاته يصعب التغلب عليه".

وبوصفى امرأة أمريكية عملت وعاشت فى مصر ما يقرب من ستة وثلاثين عاما، أجد نفسى فى موقع المتحدثة من الداخل والخارج: "أى داخل وخارج التجربة، بينما أشاهدها وأتأملها فى آن". (هذا مع اعتبار أنه بوصفى امرأة، أشارك نساء، فى أماكن كثيرة، تجربة الغريبة أو الأخرى فى علاقتنا بمجتمعات ذكورية (يحكمها الرجال) فى الغرب والشرق).

وصلت الإسكندرية على متن الباخرة **SS Esperia** فى أغسطس سنة ١٩٦٣، وهى نفس الباخرة التى أقلت درية شفيق قبل ذلك باثنين وعشرين عاماً عائدة إلى وطنها من فرنسا، وحاصلة على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون، وعازمة على مواصلة المعركة من أجل تحرير المرأة، وهى المعركة التى عبر عنها قاسم أمين فى كتابه، وقادتها هدى شعراوى. جئت أنا أيضاً إلى مصر حاملة رسالة دكتوراه حديثة؛ لأتسلم وظيفة جديدة لتدريس علم الأنثروبولوجيا فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة. كنت أجهل تماماً قاسم أمين وهدى شعراوى ودرية شفيق، ولم أكن أعرف شيئاً عن الحركة النسائية فى مصر، أو فى الولايات المتحدة الأمريكية.

لم يكن ما درج على تسميته بالموجة الثانية للنسوية فى الغرب والولايات المتحدة الأمريكية قد بدأ بعد، فلقد بدأت تلك الموجة فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. أما فى الستينيات فى مصر، فكانت النساء قد بدأن حركتهن بالفعل. وأدت رحلتى من الولايات المتحدة الأمريكية إلى مصر إلى تنمية (خلق) وعى سياسى بالحركة النسائية من منظور مصرى محلى موقعه فى الداخل. ولقد شكلت هذه العدسة المزدوجة، وهى عدسة اكتسبتها بحكم مكانى كامرأة أمريكية تقابل وتراقب وتتحاور وتشارك فى حياة نساء عربيات على مدار ست وثلاثين سنة، شكلت لدى وعياً نسوياً، وأعادت توجيه اهتماماتى البحثية.

ونحن إذ نبدأ الحوار على مدى خمسة أيام عن "مكانة المرأة العربية ودورها البارز فى رحلة الاستنارة" فى مائة عام، أضع أمامكم بعض الملاحظات التى قد نأخذها فى الاعتبار: أولاً، فنحن عندما نتحدث بالنيابة عن المرأة العربية فى أبحاثنا أو فى برامجنا السياسية، نقع عادة فى فخ التفكير المسطح وننمط مساحات غنية ومتباينة من

التجربة الإنسانية، ونسكت عن اختلافات العرق أو الجنس أو الطبقة أو الديانة أو الظروف الشخصية، إلى جانب ذلك، من منا له الحق فى التحدث بالنيابة عن المرأة العربية، وهى قادرة تماماً على التحدث باسمها؟ إن استخدام هذا المنهج التسطيحى فى الحديث عن المرأة العربية يؤدى بالضرورة إلى تنميط "حاجتها"، و هو أمر غاية فى الخطورة؛ خاصة إذا عرفنا أن معظم مشروعات التنمية التى تستهدف النساء، تبنى وتوجه بناء على الأبحاث التى تحدد هذه الحاجات. وقد يؤدى التنميط إلى نتيجة عكسية، يترتب على هذا التنميط أيضاً انتشار صور مشوهة عن المرأة العربية، بوصفها عبدة محجبة، ترضخ تماماً لسلطة الرجل، وهى صورة نراها كثيراً فى الإعلام الغربى. هذا لا ينفى، بالطبع، أن ما يحدث للنساء فى أفغانستان من تأثير حركة الطالبان هو شىء يغضبنا رجالاً ونساء. إن علينا نحن المشاركين والمشاركات، عرباً وأجانب، أن نضع المفاهيم الأساسية التى تشكل الإطار المعرفى لهذا المؤتمر فى سياقها. إن التعليم، والتحرر، ورحلة الاستنارة، كلها مصطلحات محل خلاف، وتحتاج إلى التدقيق النقدى، وإلى وضعها فى سياقها التاريخى والثقافى، وذلك فى إطار محاولتنا لتقييم مكاسب المرأة فى العالم العربى، ورصد التحديات التى تواجهها. فما رحلة الاستنارة، وإلى أى مدى شاركت فيها النساء؟ إن أى حوار يتطرق إلى مكانة المرأة العربية وتحررها إنما هو حوار يجرى فى داخل السياق التاريخى والثقافى للمجتمعات العربية التى تنتمى إليها النساء.

وبصفتى معلمة شهدت عن قرب التجارب التعليمية لأجيال متلاحقة من النساء العربيات، أعترف أننى تعايشت مع رحلة الاستنارة التى خاضتها نساء عربيات، وقد شملت هذه التجربة رحلتى أنا شخصياً، وشاهدت نساء انشغلن بعملية إنتاج وإعادة صياغة للمعرفة ونشرها، معرفة بحثية تتناول وترصد وتحلل التغييرات التى طرأت على المجتمع المصرى، وأثرها على حياة رجال ونساء مصر على مدار أربعة عقود.

وفى النهاية، لو كان قاسم أمين حياً اليوم فى ١٩٩٩ لوقف مشدوهاً أمام ما يراه من تداعيات لدعوة أطلقها فى كتابه تحرير المرأة سنة ١٨٩٩. ومن واقع تجربتى، ووجهة نظرى، أستطيع أن أقرر أن الفكرة الأساسية التى عبر عنها قاسم أمين؛ وهى

"أن التعلـيم هو مفتاح التحرر للنساء" – وأضيف، للرجال أيضاً – ما زالت صائبة اليوم كمـا كانـت فـى ١٨٩٩. ومـع هـذا، علينا أن نحدد لأنفسنا نوعية التعليم الذى نرغبه، ونوعـية التحرر الذى نسعى إليه، هذا فى إطار بحثنا فى سبل وأساليب حصول النساء عـلى بعـض مقومات القوة والتعبير من خلال التعليم؛ لكى نرصد التحديات التى علينا أن نجتازها. وأتمنى أن نستطيع أن نجد حلولاً لهذه الأسئلة فى الخمسة أيام القادمة.

كلمة الباحثات العربيات
أ.د. سلمى الخضراء الجيوسى

المكرمة السيدة سوزان مبارك حرم رئيس الجمهورية. الموقر معالى وزير الثقافة. الأستاذ الدكتور الكبير جابر عصفور، المحرك للعمل والفكر الناهض إلى خدمة الثقافة العربية جميعها... أيتها الزميلات وأيها الزملاء..

أحييكم جميعاً باسم النهضة النسائية الثقافية التى عمت اليوم أرجاء العالم العربى، وباسم العاملات والعاملين على إحيائها منذ قاسم أمين، حتى ذلك الصف الطويل من النساء والرجال الباسلين والذين قدموا جهدهم وفكرهم ومسعاهم لتغيير وضع المرأة العربية التقليدى، فتحمل كثيرون منهم ضغوط بؤر الرجعية وعانى بعضهم السجن والنفى، هذا فى وطن عربىّ يعانى هو نفسه من هفوات الرجعية السياسية والاجتماعية، أو من فكرها المتحجر الذى مازال يحاول الهيمنة على الحريات العامة وعلى حق الإنسان، رجلاً كان أو امرأة، بممارسة حق الاختيار والتصرف ضمن إطار الكرامة الإنسانية.

لقد صنف هذا الكائن الرجعى ذاته بشكل خاص عباءه على المرأة العربية فى هذا العصر الجديد، الشديد الحيوية، الذى يطمح إلى اكتشاف العقل الملجوم، محاولاً إعادتها إلى السجن البيتى الموروث.

وأشكر للقائمين على هذا المؤتمر المهم إتاحة الفرصة لى لأتكلم أمامكم، فللمرة الثانية تكرمنى مصر كباحثة عربية، وتشرفنى بتوجيه الدعوة لكى ألقى كلمة خاصة بين جماعة رفيعة من المؤتمرين.

إن الارتياح الذى أشعر به يتجاوز الفرح الشخصى الخاص إلى الفرح العام الذى يشعر به من كان وحدوى الرؤية، يؤمن بتلاحم أجزاء هذا الوطن العربى الكبير وبحيوية ارتباطها، ويؤمن فوق كل شىء بوحدة الثقافة العربية وتماسكها وتكاملها،

فكل إنجاز ثقافى فى الوطن العربى هو إنجاز للعرب جميعهم، وهو سلاحنا الأول فى وجه الأعداء المنبثين حولنا فى الداخل والخارج.

ولاشك أنه فى مصر اليوم تتمركز الثقافة العربية مشعة راسية على يقين؛ لأنها ثقافة تجاوزت ذاتها إلى آفاق هذا العالم العربى الواسع، فتفاعلت مع جميع مباداراته الثقافية وإنجازاته الكبيرة.

كان الغرب يتحدث على لسان أساتذته، فينحو باللائمة على الإسلام فى وضع المرأة السلبى السكونى، ولكن العقدين الأخيرين من القرن العشرين قد برهنا على أن الوضع النسبى المتردى عندنا خلال الجزء الأكبر من العصر الحديث لا يعود إلى الإسلام، بل إلى تحجر الرجعية التقليدية. فمقاعد الجامعات العربية مليئة بالشابات المحجبات، وأماكن العمل مليئة بهن، والمستشفيات والصيدليات والمختبرات أيضاً مليئة بهن. لقد خرجت المرأة العربية سافرة أو محجبة إلى الحياة العامة وإلى عالم كان حكراً على الرجال، ولا يمكن أن تعود إلى أوضاعها السلبية بعد اليوم.

وعندما نتحدث عن الباحثة العربية، فإننا نتحدث عن تنويع كبير وتداخل واثق فى شتى حقول المعرفة.

لم يقتصر جهد الباحثة العربية على مواضيع حسبها الناس أنثوية فى أساسها، ونحن لا نكاد نجد حقلاً من حقول المعرفة لم تدخل إليه المرأة العربية بجدارة وثقة. فلنحيى جهود المرأة الباحثة صديقة القلم والمختبر، الساعية على التوثيق والاكتشاف، القادرة على الانتقاء والتدقيق والاستنتاج الخلاق.

إن بروز الباحثة العربية على ساحة الحياة العامة من أخطر الأحداث الثقافية التى اغتنينا بها، فدخولها إلى جانب المرأة المبدعة شاعرة وقاصة ورسامة وموسيقية قد ضمن للمرأة العربية انخراطها فى حركة العالم الحديث جميعه؛ إذ جمعت القوة النسبية عندنا اليوم قوة الفكر والبحث إلى توهج الإبداع.

وإنه لمن الواضح لنا اليوم إذ نراقب ما يحدث فى العالم حولنا، أن الحركة النسبية تنزع إلى قلب صورة العالم كما عرفتها الإنسانية عبر التاريخ. لست أتكلم عن النساء المعدودات اللواتى برزن على صفحات التاريخ بحكم مزاياهن الخاصة، وما

أتاحته لهن الفرص، بل أتكلم عن الملايين اللواتى بدأن يأخذن مواقعهن فى العالم بحزم واستحقاق وجدارة.

إن حركة المرأة فى العالم الحديث تكشف عن نهضة إنسانية حضارية واعية لم تجعل البشر طبقتين وفصيلتين؛ بل أنصافاً متكافلة متكاملة يكمل بعضها بعضا.

غير أنه حينما توجد القوة، حيثما توجد القوة، دون الوعى بإنسانية الإنسان يختل الميزان. ففى حقل السياسية العالمية يفرض الاستعمار - وهو الأقوى سلاحاً - نفسه على الدول والثقافات الأضعف سلاحاً، تماماً كما يفرض القسم الأقوى جسدياً من البشر نفسه على القسم الآخر.

وقد استمر الزمن فى عملية تشييئه وتهميشه لإنسانية المرأة، وقدراتها حتى ذهلت نفسها وفقدت ثقتها بكامل إنسانيتها، وصدقت أسطورة التفوق والتردى. ونحن من تجربتنا السياسية فى العصر الحديث نعرف قوة الأساطير التى أطلقها الاستعمار والاستيطان بغرض الهيمنة على العقول فى العالم.

إن بإمكان الباحثة العربّية أن تساعد وضع المرأة كثيراً عندما تقنعها بالحجة والمثال معاً بهويتها الحقيقية، وتذكرها بأنها فى حياتها العملية لا تخرج إلى العالم كأنثى، بل كشخص كامل.

إن من يرى المرأة فى مكان العمل تتصرف كأنثى فقط، لا شك يشعر بالخوف والارتباك، فالشخص الكامل ذو هوية محايدة لا هى ذكورية ولا هى أنوثية، والإنسان فى أساس تصرفه لا يعتمد على الأنوثة والرجولة وحدهما، بل على الصفات المهمة الأخرى الكامنة فى الإنسان: الكرم، والنزاهة، والجد، والإتقان، واحترام الذات فى الآخر، وحسن التصرف، والأداء والرأى السديد، وفوق كل شىء الموقف الناضج من الحياة والإنسان. هذه كلها مواصفات أخلاقية لا علاقة لها بكون الإنسان رجلاً أو امرأة؛ إنها صفات مشتركة بين الجنسين، وهى الصفات القادرة على ضمان النجاح، واستكمال البناء القومى، والأسروى، والحضارى.

وتظل المعركة فى هذا المجال قوية؛ لأنها معركة على جبهتين، فهى لا تقتصر على محاربة الأعراف الذكورية التى نما المجتمع عليها، بل الأعراف الأنثوية أيضاً

التى تغلغلت فى ضمير عدد كبير من النساء، فمن ناحية ليس سهلاً على القوى المهيمنة فى المجتمع أن تتخلى عن سيطرتها الموروثة، ومن ناحية أخرى ليس سهلاً على من نشأت على التسليم والاتكال أن تتسلح بالشجاعة لكى تدخل إلى قلب العالم خارج البيت وحدوده المتوقعة.

ولعل كل امرأة خرجت إلى الدنيا قد عرفت لحظة الخوف والتورع عن مصارعة العالم، ولعلى أنا فى مطلع حياتى العملية عندما حاصرتنى شواهد الوضع الذكورى القادر دوماً على الاعتداء، اعترتنى مرة أو مرتين الرغبة فى أن أكون مؤمَّنة محمية دون الصراع مع العالم الخارجى، ذاكرة قول الشاعر:

ووالٍ كفاها كل شيء يهمها   فليست لشيء آخر الليل تسهر

ولكن الحكمة والإنسانية وتحقيق الذات لا تقع فى الهروب، بل فى المجابهة. هكذا فزعت من نفسى إلى نفسى ذات يوم، وكتبت قصيدة "فى ماوراء الحدود"، وهى الحدود النفسية التى تحدثت عنها الآن، فدار الحوار بين نفسى ونفسى إلى أن كبَّتُ الخوف والتردد بهذا القول. قلت لنفسى:

آه.. لا رجعة
أنت ملك الهجير
هوة حيث كنت
وتمثال ملح وصلب
والتعرى شجاعة قلب يحب
آه.. سيرى.. طريق الوديعين صعب
اصعدى درجات السعير
إن وصلت سينبع عند خطاك ....
الغدير

كلمة الباحثات المصريات
أ.د. ليلى تكلا

السيدة الفاضلة سوزان مبارك رئيسة المؤتمر

السيد الوزير فاروق حسنى

السيد الأستاذ الدكتور جابر عصفور

حضرات السيدات والسادة:

إن قضية التحرر من الأغلال هى قصة البشرية، قصة الصراع بين العبودية والحرية، بين الرق والعتق، بين الركود والانطلاق. وهى بذلك قصة الصراع بين الخير والشر، الشر الذى يسعد بالتسلط والقهر والأنانية وتسخير الآخر؛ للارتفاع على أكتاف الغير. والخير الذى يسعد بالمشاركة والمساواة واحترام الآخرين؛ للارتقاء معاً نحو آفاق أفضل لكل إنسان. والعبودية أنواع، ليس أشدها قسوة تكبيل الجسد بالحديد. فهناك أغلال أخرى تقيد الإنسان وتنتهك آدميته، أغلال تقيد الفكر والأداء، فتمنع المشاركة والعطاء، وتقهر الحس والمشاعر، فتمنع التعبير والاختيار، وتقتل القدرات والمواهب، فتحجب الإبداع. والإنسان يحاول منذ الأزل التحرر منها جميعا.

والمرأة وسط كل هذا جزء أصيل من المجتمع، تتأثر بكل ما يلم به حسنا كان أو سيئاً. ترتقى مكانتها وتزدهر أحوالها عندما يزدهر المجتمع، وتقهر فى مجتمع مقهور، والمرأة بذلك، أخواتى، لا يمكن أن تكون ضعيفة إلا فى مجتمع ضعيف.

واليوم، فإن وطننا العربى على أعتاب نهضة لابد منها، ولا بديل عنها فى عالم يتحرك بسرعة غير مسبوقة، يواجه تحديات متجددة تحتم تحرير كل إنسان.

وإذ نتحدث اليوم عن التحرير، فلابد أن نؤكد من البداية أن الإنسان الحر هو ليس ذلك الذى أعتق بورقة، ولكنه هو الذى يمارس حقوقاً وُلد بها، وفى مقدمتها المشاركة فى تشكيل حاضره وصنع مستقبله. هو القادر أن يعيش أبعاد حياته فى حدود قدراته ومواهبه، وفى إطار اختياره وفكره هو، وليس أفكار غيره. هو أو هى، إنسان

لـه فرصـة الحصـول عـلى حد مقبول من المطالب الأساسية للحياة؛ للتحرر من عبودية الفقـر والعـوز، ومـن رق الخـوف والقهر، ومن وصمة الحرمان من الحقوق التى تكتمل بـها صفة الإنسانية.

والـتحرر - فـى تقديرى - هو أن يجد الفرد الاتساق بين ما يفكر، وما يشعر، ومـا يقـول، ومـا يفعـل، وإلا أصيب بالانشقاق على الذات، وأن يحقق هذا التناغم بلا خوف ولا قيود، إلا تلك التى تتعلق بحرية الغير وصالح المجتمع.

وبهـذا، فـإن الـتحرر هو ليس الفوضى والاعتداء على حريـة الآخرين، هو ليس الانفـلات أو الانحراف، بل هو فى معناه الحقيقى مصدر الاتزان والثقة فى النفس وفى الآخـر. وهـو يعـنى فى المقام الأول التحرر من بدع لا أخلاقية، ومن التطرف بأنواعه، ومن الضياع الذى يأتى بـه البعد عن الإيمان. أما العبودية فهى فى جوهرها أن الشخص جمـاد ولـيس إنسـاناً، متاع يباع ويشترى ويصبح محل صفقات تتم بين أطراف آخرين. وبمـا أنـه شـىء، فإنـه لا صـوت له، ولا رأى ولا مشاركة، بل لا قرار له فيما يَفْعَل أو يُفْعَـل بـه. هـذه المفاهـيم نصـب أعينـنا تقودنـا وترشدنا، ولهذا كان حرص مصر على تحريـر الطاقـات البشـرية كـلها. والقضـية كمـا نـراها فى مصر هى ليست قضية امرأة ورجـل، ولكـنها قضية شعب يعتز بشموخه، ونظام يهتم بكل فرد فيه، رجلاً كان أو امرأة.

ومـن هـنا فإن دعوة قاسم أمين لتحـرير المرأة العربية، هى دعوة لها اليوم مكانة خاصـة، وأصـداء متميزة، باعتـبارها بـادرة تضـاف إلى رصـيد الفكـر الإنسانى مصرياً وعربياً.

وقد حققت مصر الدولة فى تحرير المرأة خطوات واسعة نعتز بها، ولكن ما زال المجـتمع المصرى يعانى من رواسب علينا علاجها، ومن اتجاهات دخيلة علينا بترها، ومـن مفاهيم علينا تصحيحها، فيما يعنى أنه مازال أمامنا عمل جاد علينا أن نخطط له ونسـعى إلـيه معـا رجالاً ونساء جنبا إلى جنب؛ إحساساً بالمسئولية المشتركة والأهداف المتطابقة.

ومـن هـنا، ولذلـك، فـإنى أكرر أن ما نحتاجه اليوم هو ليس فقط تحرير المرأة،

ولكنه أيضاً تحرير الرجل، تحرير عقل الرجل من أفكار رجعية ضيقة بالية عن المرأة وقدراتها. وكلها رواسب من مقولات ونظريات دحضها البحث العلمى.

وإيماناً بدور الرجل فى تحرير مجتمعه، فإنى أقترح أن توافق السيدة رئيسة اللجنة القومية للمرأة، ورئيسة المؤتمر بأن تقدم فى مثل هذا اليوم من كل عام شهادة تقدير باسم قاسم أمين تمنح لرجل أدرك خطورة تكبيل المرأة واستوعب أهمية الارتقاء بأحوالها. أدرك لا أنجز، فخطا بمصر خطوات فى الاتجاه الصحيح. والأمل معقود أن تصبح هذه الجائزة سابقة تحتذى فى بلدان الوطن العربى تقديراً لقاسم أمين ولمن تحرر مثله، وآمن أن الحرية الحقيقية لا تتجزأ، ولا تكون إلا كاملة.

حضرات السيدات والسادة: لقد اهتم الرومان في عصر نهضتهم بحالة الرجل العادى «لومو كيلونكوى» أى ذلك الرجل البسط العادى أياً من كان، ونحن لابد أن يكون معيار حضارتنا هو «لادونا كيلونكوى» أى أحوال المرأة البسيطة العادية أياً من كانت، تلك التى لا حول لها ولا قوة. وهناك فى وطننا العربى خارج هذه القاعات الملايين من النساء مازلن منذ فجر الدنيا يعملن بصبر وأناة، تصلح كل واحدة منهن أن تكون تمثالاً معبراً يجسد المعاناة فى صمت، والعطاء دون أخذ، والانقياد بلا مشاركة، هؤلاء جميعاً ينتظرن منا ومنكم الكثير.

إننا إذ نجتمع اليوم فى احتفالية عمل، فإنها ليست فقط من أجل تكريم قاسم أمين، ولكنها أيضاً تكريم لكل امرأة فى العالم العربى، وكل واحدة منهن تستحق التكريم وتستحق التحرير.

حضرات السيدات والسادة.. يسعدنى أن أعبر عن خالص تقدير وإعزاز المرأة المصرية للسيدة رئيسة المؤتمر، السيدة سوزان مبارك التى أعطت الكثير، وما زالت تعطى الأكثر لتمكين المرأة فى كل مكان، من أجل مجتمع نفخر به جميعاً.

وعن خالص الشكر للفنان فاروق حسنى، والدكتور جابر عصفور رجالاً تحررت عقولهم، وارتقت أهدافهم فكان هذا اللقاء.

وإذ يسعدنى باسم الباحثات المصريات أن أرحب بضيوفنا الكرام من الزميلات والزملاء، فإنى آمل أن نخرج من هذا الجمع بآليات محددة قابلة للتنفيذ، ومفاهيم

صحيحة تـرفع اللبس، وتفك القيود، وأن نعلم ونحن نعمل أن معيار تقدم الشعوب هو لـيس أحـوال القلـة المسـتنيرة المتنعمة، ولكنه أحوال الكثرة المقهورة المستبعدة ، وأننا من أجلهن اجتمعنا.

شكراً والسلام عليكم.

قاسم أمين وتحرير المرأة

قراءة فى قاسم أمين

أحمد عباس صالح

قصة الحرية فى مصر مؤلمة وحزينة منذ وقت طويل فى العصر الحديث الذى يرجع إلى منتصف القرن الثامن عشر. فهى قصة الإجهاض المستمر عقب كل نهضة، فقبل محمد على كان هناك تطور اجتماعى فى مصر يشبه التطور الذى حدث فى أوروبا ينتقل فيه المجتمع من المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة البورجوازية. كان هذا رأى الشيخ محمد عبده، وقد شرحه فى مذكراته التى نشرت فى الستينيات، أى بعد ثورة ٢٣ يوليو. والفترة التى يشير إليها محمد عبده فى حاجة إلى دراسة جديدة؛ لرصد هذه التحولات والتأكد من صحة هذا الرأى؛ لأنه على المستوى الفكرى كان هناك اتجاه إلى الفكر الليبرالى الرأسمالى رصده الباحث الأمريكى بيتر جران فى اتجاهات دراسات الحديث النبوى، واعتبره انعكاسا للاتجاه الرأسمالى الذى بدأ يظهر فى الساحة المصرية.

ويرى الشيخ محمد عبده أن محمد على أجهض مشروع التحول إلى الليبرالية الرأسمالية وفرض نظاما احتكاريا أوقف هذا التطور. ومن الممكن الآن إدراك الوضع الذى آلت إليه مصر فى عهد محمد على، حيث اتسع المجال أمام طموحات أوروبية مختلفة تتراوح بين مغامرات الباحثين عن الثروة فى مصر وبين الثوار وأصحاب الأيديولوجيات مثل السان سيمونيين، واستطاع محمد على على أية حال أن يقوم بعمليات تحديث واسعة النطاق فى المجال الصناعى والزراعى والتعليمى أيضا. ولكن هذا كله كان فى خدمة الجيش الذى أنشأه؛ ليحقق به طموحاته نحو وراثة الدولة العلية التى كانت رجل العالم الحديث المريض. على أن هذا الجيش كان بقيادة ضباط غير مصريين فى الغالب؛ لأنه لم يكن يؤمن بقدرة المصريين على القيادة والحرب أصلا. وهو لم يفكر فى تجنيد المصريين إلا بعد الفشل فى استقدام جنود آخرين من غير الفلاحين، وكان اقتراح تجربة المصريين من جانب الجنرال الفرنسى سيف الذى عرف بسليمان باشا الفرنساوى، والذى صار بعد ذلك الجد المباشر للملكة نازلى أم الملك

فـاروق. ولهـذا لم يـترقَّ مـن المصريين إلى رتب الضباط إلا العدد القليل جدا، وظل الأمر كذلـك إلى عهـد الخديوى إسماعيل، حيث أمكن لعدد من الضباط المصريين أن يترقوا إلى رتـبة اللواء، ومنهم أحمد عرابى قائد الثورة المعروفة باسمه. أما البعوث التعليمية إلى أوروبـا فكـان القلـيل جـدا منها مصريا، ورفاعه الطهطاوى مفجر الثورة التحديثية فى الفكـر المصرى لم يذهب إلى فرنسا ليتعلم؛ بل ليؤم المبعوثين فى الصلاة ويرعاهم دينيا، وبمـراجعة قوائـم المـبعوثين سوف نعـرف أن غالبيتها العظمى لم تشكل من المصريين. ولأسباب وظروف عديدة صارت مصر محمد على منطقة جذب للشباب الفرنسيين، فلقد كـان لديليسـبس الكبير السفير الفرنسى فى ذلك الوقت دور كبير فى الضغط على الباب العـالى لتولـية محمـد على، وكانت عرائض التوقيعات التى جمعها له السيد عمر مكرم والشـيخ حسـن العطـار مكملـة للجهود التى بذلتها فرنسا لتعيين محمد على واليا على مصر. ولا شك أن هذا الوالى له رؤية للإصلاح ناقش فيها القيادات المصرية، فأعجبتـهم، وهـم مـن القـيادات التى عاشت فترات التحول إلى الرأسمالية التى وصفها الشيخ محمد عـبده فـى تلـك المذكـرات، وكانـت لديهـم هـم أنفسـهم تصـورات مشـابهة للإصـلاح الاجـتماعى والسياسـى. وذكـر أحد الباحثين الأمريكيين المعاصرين أنه يرجح أن محمد عـلى كـان سـان سيمونيا نتـيجة لعلاقات سابقة مع بعض مشاهير هذه الجماعة. وهذه قضـية فـى حاجـة إلى بحـث للـتأكد مـن صحتها، فالإجراءات التى قام بها محمد على كـلها إجـراءات أو قـرارات فوقـية تشـبه التصـور الـذى يتخـيله السـان سيمونيين عن الأكلـيروس العـلمى الـذى يقـود المجـتمع بديلا عن الأكليروس الكنسى القديم بأنظمته التراتبـية، ولكـن حسب الوضـع العـلمى لكـل فـرد فـى هـذا النظام. وأيا كانت حقيقة انتسـاب محمـد عـلى إلى هـذا المذهـب، فإنـه كان حاكما شرقيا قد يستشير لكنه ينفرد دائمـا بالقـرار، وهـو لم يفهـم أو لم يـرد أن يفهـم معنى للإصلاح إلا فى الحدود المادية الظاهـرة لـه؛ لأنـه فـى الواقـع أنشأ من مصر بلدين: الأولى دولة شبه أوروبية حديثة يقودهـا الأوروبـيون، وبعـض الأجانـب مـن الـترك أو الشـركس أو الأرمـن إلى جانـب الفرنسيين والأوروبـيين الآخـرين. وفـى مصـر الأوروبـية قـلما كـان يسـمع المـرء كلمة عربـية. حقـا ترجمـت الكتـب إلى اللغـة العربية، وعلى نطاق واسع ليستوعبها الطلبة

الذين أنشئت لهم المدارس العليا، ولكن اللغة التركية كانت هى الرسمية حتى هذه الساعة. ولا شك أن المتعلمين المصريين كانوا يجاهدون من أجل إحياء اللغة العربية، ومن أجل توسيع التعليم ليشمل أبناء الفلاحين، كما جاهدوا لإنشاء المجلات ووسائل التثقيف المتاحة، إلا أن هذا لم يكن من ضمن استراتيجية الدولة. أما مصر الأخرى، وهى المصريون بشكل عام بصرف النظر عن الشرائح الاجتماعية التى أتوا منها، فكانت لهم مصر الخاصة بهم، إلا من أتيحت له الفرصة ليلتحق بمصر الأوروبية، وهم قليلون على أية حال.

كان المصريون من قبل الحملة الفرنسية وبعدها يجاهدون من أجل حكم أنفسهم، من أجل الاستقلال، وبالفعل صار لديهم تصور عن فكرة الوطن خارجا عن الفكرة الجامعية الإسلامية التى مثلتها الدولة العلية، والتى عانوا منها فى واقع الأمر معاناة شديدة. ولا شك أن الفكر القومى الأوروبى الذى ظهر فى أكثر من دولة أوروبية فى هذا الوقت كان له تأثير على القيادات الطموحة من المصريين. وفى أواخر عهد إسماعيل كان للمصريين تصور واضح عن فكرة الوطن المصرى، وهى الفترة التى تكونت فيها حركة قوية للتخلص من تلك السيادة العرقية المفروضة عليهم، والتى تجسدت فى الثورة العرابية التى كانت رفضا للتفرقة العنصرية فى الجيش، وفى الحياة العامة، وفى الإصلاح الذى لم يخرج عن دائرة مصر الأوروبية التى كان يتمتع سكانها بكل مستحدثات العصر بما فى ذلك الحقوق أو الامتيازات السياسية. وكانت مصر المنقسمة متجسدة أيضا فى الحى العربى والحى الإفرنجى فى أكثر من مدينة مصرية، وبخاصة الموانئ التى كان عليها جزء كبير من حركة التجارة المصرية داخليا وخارجيا. ومع أن الأمر قد لا يكون واضحا فى المدن الكبرى مثل القاهرة، إلا أن المناطق الأوروبية ظلت بعيدة عن متناول أبناء الشعب العاديين، إلا إذا كانوا يؤدون خدمة هنا أو هناك. والحزب المصرى الذى كان موجودا منذ ما قبل الحملة الفرنسية، ظل يقاوم وينتهز الفرص، ويقوم بالثورات حتى بعد فشل الثورة العرابية، ومحاكمة قادتها وزجهم فى المنافى أو فى السجون. فى تلك الفترة تكون هذا الحزب من كبار المثقفين المصريين الذين استطاعوا أن يعيشوا على تخوم مصر الأوروبية التى راحت تتراجع وتنكمش من نهاية عصر محمد على، وإلى عهد توفيق الذى تم فيه احتلال مصر بالقوات

البريطانية. ولقد جاهدت هذه القيادات بطرق مختلفة لكى توجد فى إطار السلطة بطرق متعددة على أنهم فى النهاية أصبح لهم كيان ما، ورموز بارزة ومعروفة بسبب إنجازاتهم الثقافية أو السياسية والاجتماعية، وفى مقدمة هؤلاء جميعا الشيخ محمد عبده الذى كان يتحرك ضد سلطة القصر، وضد استخدام الدين لتثبيت الحكم التركى .

وحول هذا الشيخ الجليل ظهرت كتيبة من الكتاب والمفكرين العظام مثل: سعد زغلول، وقاسم أمين، وأحمد لطفى السيد، ثم طه حسين، والعقاد، وهيكل عبروا عن الفكرة المصرية وإصلاح المجتمع المصرى، وظهرت عندهم تعبيرات مثل: مصر للمصريين، والأمة، والحرية، والديمقراطية حتى إن رجلا من بين صفوف هذه القيادة هو الشيخ حسين المرصفى، قد وضع كتابا صغيرا بالغ الأهمية يشرح ثمانى كلمات أو مصطلحات يبدو أنها شاعت فى الصحف حين ذاك تدور حول الفكر الليبرالى والقومى، وكان الرجل الأزهرى المستنير مفتونا بالفكر الذى تتداول فيه هذه الكلمات الجميلة.

بعد الاحتلال البريطانى صارت مصرية مصر أو تعلقها بالمصريين أكثر وضوحا لدى مثقفيها، وأصبح إصلاح مصر مهمة موكولة إليهم، ولنا أن نتصور الأحاديث التى كانت تدور فى جلسات هذه القيادات، وغالبا ما كانت الصداقة تربط بينهم. وكان سعد زغلول وقاسم أمين من أقرب الأصدقاء، ويتداولان فى كل شىء بطبيعة الحال. وكان من عادة قاسم أمين أن يقرأ كتاباته على أصدقائه سواء كانت هذه الكتابات أدبية – فقد كان ولوعا بالأدب – أو اجتماعية مثل كتابيه "تحرير المرأة"، والمرأة الجديدة"، وكانت لهما علاقة وثيقة بالشيخ محمد عبده، فقد عمل سعد فى الوقائع المصرية مع محمد عبده، أما قاسم أمين فقد تصادف أن كان فى فرنسا فى الفترة من ١٨٨١ حتى سنة ١٨٨٥، ووجد نفسه لصيقا بمحمد عبده وجمال الدين الأفغانى أثناء نفيهما إلى خارج مصر، وكان يتولى الترجمة للشيخ.

قضى قاسم أمين أربع سنوات فى فرنسا بعد تخرجه من مدرسة الحقوق المصرية؛ ولذلك لم يشهد الحرب العرابية الإنجليزية التى خسرها العرابيون، ليس بسبب التفاوت فى مستوى السلاح والخبرة القتالية فقط؛ بل بسبب التركيبة الاجتماعية الزاخرة بقوى معادية لفكرة المصريين ولأحقيتهم بحكم بلادهم، والتى لعبت دورا – بغير شك – فى تسهيل الأمور على الجيش البريطانى.

فـى الفـترة التى قضاها قاسم أمين فى فرنسا كان الفكر الأوروبى التحررى فى ذروتـه، كانـت كـتابات نيتشـة القويـة منتشـرة فـى كـل أوروبا، وكذلك كتابات كارل مـاركس، إلى إنجـازات دارون فـى نظـرية الـتطور. كانـت أوروبا تضع كل الأسس التى قامـت علـيها الحـياة الحديـثة فـيما بعـد. ومـن الواضح تأثر قاسم أمين بنظرية دارون للـتطور، فقد تحدث عن التزاحم بين الكائنات، وبقاء الأصلح منها؛ لينبه المصريين إلى أنهـم مهـددون بالفـناء إذا لم يخوضـوا معـارك الـبقاء فـى ذلـك التزاحم بين الأمم على الـرقى. وكـان لديهـم إيمـان قـوى بالعـلم حيـث كانـت حماسـة الأوروبيين للعلم بالغة لدرجة أن السان سيمونية نفسها قامت على إحلال الأكليروس العلمى محل الأكليروس الدينى، وإحلال العالم محل القسيس. وأشار قاسم بشكل واضح إلى أن الصراع بين رجل الديـن ورجـل العـلم قد حسم لصالح الأخير، وما لم يعالج المصريون مشاكلهم بالأسلوب العـلمى التجريـبى والعقلانـى، فـإنهم سـيظلون فـى مؤخرة دول العالم التى أيقنت من خـلال التجريـب العملى فائدة العلم فى إصلاح أحوالهم، وفى تطوير حياتهم، وتحقيق السعادة لهم.

وكـان حـزب المصـريين هذا ليبراليا خالصا – وهو اتجاه واضح فى كتابى قاسم أمـين – ولعـلهم لهـذا السـبب لم يكونـوا مـتفقين مـع الحركة التى كان يقودها الخديو عـباس الـثانى ضـد هيمـنة المندوب السامى البريطانى لورد كرومر، بل لعلهم استفادوا مـن مؤازرة كرومر فى إصلاحاتهم فى مجال التعليم بالنسبة للأزهر على الأقل؛ ولذلك لم تكـن ثقتهم بمصطفى كامل كبيرة واعتبره سعد زغلول أداة يحركها الخديوى ، ليس مـن أجـل تحرير مصر؛ بل من أجل توسيع نفوذه وسلطاته؛ ولذلك عندما توفى مصطفى كـامل وخرجت مصر كلها لتشيع جنازته وقعت مشاجرة عنيفة بين سعد زغلول وقاسم أمـين؛ لأن قاسـم أمـين كـان يجـوب القاهـرة سـاعة الجـنازة، فشـهد إجمـاع المصريين وحـزنهم، وعـرف مـن خلال الأنباء كيف هبت مصر كلها حزينة وصاخبة من شمالها إلى جـنوبها، وقـد هزتـه هذه الجنازة، واعتبر أن جـهاد مصطفى كامل لم يكن هباء كما كانوا يظنون، وأنـه – على حد تعبيره – يكفى أنـه أيقظ بموتـه الأمة المصرية جميعا.

وصـل قاسـم أمـين إلى بيـت سعد زغلول وهو فى أقصى حالات انفعاله بسبب

اكتشافه لهذه الصحوة المصرية العجيبة، وراح يتحدث عن الإجماع الشعبى وعظمة اللحظة وأهميتها القصوى. ولا شك أن قاسم أمين الأديب والفنان يختلف عن السياسى العقلانى الكبير الذى سوف يصبح زعيما للشعب المصرى كله بعد عقد واحد من السنين أو أكثر قليلا؛ لأن سعدا لم يعجبه هذا الانبهار من جانب صديقه، وذكّره برأيهما المشترك فيه، ولكن تأثير اللحظة التاريخية كان عنيفا على عقل وقلب هذا الفنان العظيم، وقال قبل أن يخرج من بيت صديقه غاضبا "لو لم يكن لمصطفى كامل من فضيلة إلا إيقاظ الشعب المصرى بوفاته العاصفة ليكفيه هذا".

وهكذا تخاصمت الشخصيتان الكبيرتان حتى حدوث الأزمة الصحية التى أودت بحياة قاسم أمين على أثر استدعاء أسرته لسعد زغلول. كتب سعد فى مذكراته وهو فى أقصى حالات التأثر "لو لم يحدث هذا الخلاف على شخصية مصطفى كامل والخصام العنيف بينهما لكانت روحه خرجت مع روح قاسم أمين". والواقع أن قاسم أمين توفى بعد شهور قليلة من وفاة مصطفى كامل.

ولا شك أن لسعد زغلول صلة وثيقة بكتابى تحرير المرأة والمرأة الجديدة؛ لأنه الزعيم الذى آزر الحركة النسائية التى قادتها بعد ذلك السيدة هدى شعراوى، ومجموعة رائعة من النساء المصريات.

إن كتاب تحرير المرأة ظهر فى سنة ١٨٩٩، أما كتاب المرأة الجديدة فصدر فى العام التالى على الفور ١٩٠٠. وقد أحدث الكتابان ردة فعل بالغة القوة، وخاصة من جانب بعض رجال الدين، ومن الغالبية العظمى من الشعب الذى كان يعتقد أن سجن المرأة وراء الحجاب، والحرمان من التعليم هو جزء من الاعتقاد الدينى. ولكن قاسم أمين كان قبل كل شىء باحثا قانونيا ومستشارا فى محاكم الاستئناف من طراز عال، وكان كتابه بحثا علميا ذا حجج قوية، وقد دلل على أن الحجاب واستعباد المرأة لا يرجع إلى أى أسس دينية، بل إلى عادات وتقاليد متخلفة انتقلت من السلطة الاستبدادية التى عانى منها الرجل إلى بيته وليس لها علاقة بالدين، وأتى بالأمثلة الدامغة على رأيه. وفى العام التالى ظهرت اعتراضات كثيرة على كتاب تحرير المرأة، فرأى أن يكتب كتابا جديدا بعنوان المرأة الجديدة ضمنه الرد على مجمل هذه الاعتراضات. وكانت فكرة

الكتابين الرئيسية أنه لا يمكن إصلاح مصر من دون إصلاح الأسرة المصرية التى هى أساس التركيب الاجتماعى كله، وتحرير المرأة من أسر الحجاب الذى ليس هو مجرد غطاء للوجه بل سجن لها يعزلها عن ممارسات الحياة الاجتماعية الطبيعية التى تشكل الثقافة الأساسية للإنسان، رجلا كان أو امرأة من خلال الخبرات المباشرة والتعرف على واقع الحياة. والمرأة باعتبارها نواة الأسرة الصلبة هى المحرك لكل تقدم تنشده المجتمعات الحديثة، وبدون تحرير المرأة وتعليمها واعتبارها شريكة مساوية للرجل لا يمكن أن يتحقق أى إصلاح للمجتمع المصرى .

فى الفترة التى ظهر فيها الكتابان كانت مصر تفيض بالكتابات المستنيرة، وكان الشيخ محمد عبده يواصل كتاباته التحديثية، وكانت فتاواه تنقل المجتمع إلى التفكير الحديث، وهو الذى قدم اقتراحات بتغيير القواعد التى سار عليها الفقه فى هذا الوقت بشأن الطلاق وتعدد الزوجات وغيره من المشاكل المتعلقة بتحرير المرأة، وليس لدينا شك فى أن كتابى قاسم أمين قد قرئا على محمد عبده وسعد زغلول وغيرهما من أئمة الفكر فى هذا الوقت.

وبالفعل ظهرت كتابات جديدة تدافع عن حقوق المرأة من نساء مثقفات مثل باحثة البادية ملك حفنى ناصف بنت الشاعر والكاتب الشهير حفنى ناصف، بالإضافة إلى مى الكاتبة اللبنانية الفلسطينية المصرية التى لمعت فى سماء الحياة الثقافية فى المجتمع المصرى فى هذا الوقت. ولكن، كما قال قاسم أمين، فإن التغيير العقلانى بواسطة الكتابة وحدها، أو الوعظ كما كان يحب أن يصف وسائل الإقناع العقلية المختلفة، لا تُحدث التغيير المنشود إذ لابد أن تتوافر شروط معينة تجعل التغيير ضرورة اجتماعية، وهو ما حدث بالفعل عندما اندلعت ثورة ١٩١٩ الشهيرة، وخرجت مصر كلها ضد الإنجليز لنفى زعمائهم، وكان على رأسهم سعد زغلول الصديق الصدوق لقاسم أمين. وفوجئ المصريون والأجانب بمظاهرة مصرية كبرى تقودها هدى شعراوى زوجة على شعراوى الذى نفى مع سعد زغلول فى الخارج. وقفت هدى فى صدر المظاهرة، وخلعت الحجاب، وخلع معها النساء الحجاب، وبدلا من أن يثير ذلك ثائرة الناس العاديين ملأهم بالحماسة والبهجة، وكانت مظاهرات النساء من أهم الحوافز

التى جعلت حركة الاحتجاج الشعبية على نفى الزعماء ثورة شعبية لا قبل لأحد بوقفها. وظلت هذه الثورة تتفاعل إلى أن أصبحت فكرة الحرية هى جوهر الحركة، وفى مقدمة ذلك جميعا تحرير المرأة.

وبالفعل، ولأول مرة فى تاريخ مصر الحديث يوجد المصريون على الساحة السياسية ، حقا لم يتمكنوا من استخلاص وطنهم من غاصبيه سواء من ورثة محمد على الذين كانوا يعتقدون أن مصر ملك لهم، وأن المصريين عبيد إحساناتهم على حد تعبير الخديوى توفيق فى رده على أحمد عرابى ، ومن قوات الاحتلال البريطانية. ولكنهم منذ هذا التاريخ أصبحوا يشكلون ضلعا فى المثلث الذى يحكم مصر فى هذا الوقت.

كانت مصر الأوروبية موجودة طوال فترة الاحتلال، وفى وقت من الأوقات استطاع حصار القصر الخديوى أو الملكى وهيمنة جيوش الاحتلال وممثلى بريطانيا العظمى أن يحدوا من التوسع المصرى الوطنى، وأن يحتووا الكثير من ممثلى القوى الوطنية الذين يشكلون الصعود المصرى إلى بعض مراكز الحكم. ولكن ثورة ٢٣ يوليو كانت هى الحاسمة التى نقلت السلطة بشكل نهائى إلى المصريين، وكان من الطبيعى أن تختفى مصر الأوروبية تماما وهو ما حدث بالفعل، إذ هاجرت كل القوى الأوروبية التى سيطرت على مقدرات المصريين، وأنشأت مدنيتها الحديثة بعيدا عنهم، ودون أن تشركهم إلا فى القليل جدا من خبرات الحداثة وثقافة العصور الحديثة . لقد تغير كل شىء بعد حرب سنة ١٩٥٦، وتركت مصر الأوروبية فارغة تماما، ولم يكن لها ورثة حقيقيون بسبب التعالى الأوروبى وتعمدهم – غالبا – ألا تمتد الحداثة إلى قلب المجتمع المصرى، وبدا الآن أن "المصريين" الذين قاتلوا منذ مائتى عام أو يزيد من أجل أن يحكموا أنفسهم لم يمسكوا بالزمام إلا من نصف قرن فقط – ومع كل التعثرات والإخفاقات – فإن مصر لم تتمكن بعد وبشكل سوىّ من بداية تحديث نفسها، والحق أن غالبية ما حدث فى مصر طوال القرنين الماضيين لم يكن تحديثا بل امتدادا أوروبياً على جزء من الأرض المصرية. لقد خلعت مصر تلك الخدوش الأوروبية التى مست سطحها ولم تجد إلا المفاهيم القديمة، والثقافة الراسخة، وارتدت إليها باعتبارها الأساس الأصيل لما تظنه الثقافة الصحيحة.

لقد ظهر كتاب تحرير المرأة والمرأة، الجديدة سابقين لزمانهما بمائة عام. اليوم فقط صار لهذين الكتابين حضورهما الحقيقى. والآن يمكن للمصريين أن يقوموا بثورة لتحديث الفكر والمجتمع، وليس صدفة أن تتطابق بعض نصوص هذين الكتابين مع أفكار التنوير التى ظهرت فى أوروبا فى القرن الثامن عشر، فهو يدعو إلى تحرير العقل قبل كل شىء، ويدعو كل مصرى إلى أن يتعرف بنفسه وبواسطة عقله هو ووسائل المعرفة الحديثة على وقائع الحياة دون الاعتماد على مقولات قديمة مسبقة. وما أجمل تلك الجملة المعبرة التى وردت فى كتاب المرأة الجديدة : "ومن المعلوم أن المقصود من الحرية هنا هو استقلال الإنسان فى فكره وإرادته وعمله متى كان واقفا عند حدود الشرائع محافظا على الآداب، وعدم خضوعه بعد ذلك فى شىء لإرادة غيره، اللهم إلا فى أحوال مستثناة كالجنون والطفولية، حتى بالنسبة للأطفال رأى علماء التربية الصحية أن الضغط على الأطفال مميت لعزيمتهم ، ورجحوا أن يترك الطفل يتصرف بنفسه، بحريته، وإنما على والديه إرشاده ونصحه. فهذه الحرية على ما بها من سعة هى التى يجب أن تكون أساسا لتربية نسائنا.

وعلى الرغم من كل الظواهر المحبطة فى المجتمع المصرى اليوم، فإن ظروف الأخذ بكتاب قاسم أمين لم تكن متاحة بنفس القدر الذى يوفره المجتمع المصرى الآن. وربما لم يكن صدفة اجتماعنا اليوم وإعادة قراءتنا لقاسم أمين. من المؤكد أن هناك ضرورة ما، أن هناك إرهاصا بمرحلة جديدة تنقلنا إلى عصر جديد.

لماذا بقى قاسم أمين مجهولاً فى الغرب ؟

إيزابيلا كاميرا دا فليتو

فـى نهايـات القـرن التاسـع عشـر دارت الحـركة الفكـرية فى مصر حول محور أساسـى؛ ألا وهـو الجدلية القائمة بين التقليد والتجديد المرتبط بالتمثل بالغرب والنقل عـنه آنـذاك، وهـذا ما اعتبره البعض خطراً حقيقياً يهدد الثقافة العربية. واتخذ بعض المفكرين والأدباء مواقف متطرفة فى ذلك، فمنهم من رفض كل ما هو عربى قلباً وقالباً، و سـعى إلى التمـثل بالأنمـاط الغربـية بدون أى نقاش أو تحليل نقدى، ومنهم من غالى بالتشـبث بـالتراث العـربى الإسـلامى، لا بل بالغ فى إعادة تقييم الحضارة الفرعونية فـى محاولـة مـنه لاكتشـاف الجـذور الوطنـية مـن جهـة، ورفض كل ما هو مقتبس من الغـرب وإدانـته من جهـة أخرى. وشمل هذا الصراع الفكرى كل المواضيع المطروحة فى تلـك الحقبة بدءاً من الامتيازات التى تقدمها الاشتراكية، حتى قضية تحرير الشعوب من استغلال الغربيين واستعمارهم؛ لتصل فى النهاية إلى مشكلة تحرير المرأة.

نذكّـر هنا بفضل المعلم بطرس البستانى؛ لأنه أول من طرح حق المرأة فى التعلم، وذلـك مـن خـلال المحاضرات التى ألقاها عام ١٨٤٩، والتى اتسمت بطابع اجتماعى[١]. ولقـد اعتـبر البسـتانى أن تعـلم المـرأة هـو واجـب اجتماعى، بالإضافة إلى كونه العامل الأساسى لتطور المجتمع العربى وتقدمه.

نذكّر برائد آخر من رواد النهضة العربية، رفاعة رافع الطهطاوى الذى عبّر عن آرائـه فى تحرير المرأة فى كتابه الشهير " المرشد الأمين للبنات والبنين" (عام ١٨٧٢). وسيشـغل موضـوع تحريـر المـرأة وتحـررها اهـتمام الكثيرين من المفكرين فى كل العالم العـربى، ولكـن مـن الطبـيعى أن يقترن هذا الموضوع دائماً بالمفكر والكاتب المصرى قاسم أمين[٢].

وعـلى الـرغم مـن كـل هذه الجهود التى بذلها العرب من جهـة، وعلى الرغم من دراسـات المستشـرقين العديـدة عـن ثقافـة العـالم العـربى، بقـى الغرب بمعزل عن هذا

الغليان الفكرى وعن الحركة التقدمية لتحرير المرأة. وفى أغلب الحالات لم يذكر اسم قاسم أمين فى كتب تاريخ الأدب. وقد يعود ذلك إلى ارتباط اسم هذا المفكر بالتاريخ والاجتماع أكثر من ارتباطه بالأدب بالنسبة لأولئك المستشرقين. غير أننا نلاحظ أنه حتى فى تلك المجالات لم يحظَ بالاهتمام الكافى ولم يُذكر إلا بشكل سطحى وعرضى.

وهذا ما دعانى لأن ألبى، وبغاية السرور، دعوتكم هذه للمشاركة فى هذا المؤتمر الهام، وكلى اقتناع بضرورة نشر فكر قاسم أمين، وإعطائه حقه من التقييم فى العالم العربى، وإيصال صدى أعماله إلى الخارج أيضاً، خاصة فى الغرب، حيث يوجد حتى الآن الكثيرون الذين يسعون إلى تشويه صورة الإسلام والعالم العربى عامة. لذا يصبح التعريف بشخصيات مثل قاسم أمين أمراً ضرورياً ليغيّر الغرب أفكاره المسبَقة والمغلوطة عن الإسلام.

نعود إلى موضوع مدى معرفة البلاد الأوروبية بقاسم أمين من خلال استعراض بعض الكتب الأوروبية الأكاديمية التى عالجت موضوع الثقافة العربية، والتى يستعين بها طلاب جامعاتنا الذين يدرسون اللغة والأدب العربيين.

أبدأ من كتاب أكبر مستشرق إيطالى، الأستاذ الراحل "فرانتشيسكو غابريلى" (Francesco Gabrieli) وهو أشهر المستشرقين الإيطاليين، وله يعود الفضل الأكبر فى نشر الثقافة العربية الإسلامية والتعريف بها فى إيطاليا. وقد عالج غابريلى فى كتابه "تاريخ الأدب العربي" الأدب الحديث بشكل مختصر، وبقى هذا المرجع ولأكثر من أربعين سنة المصدر الوحيد المتوفر لدينا للاطلاع على ثقافة العالم العربى. وقد أشار غابريلى فى كتابه هذا إلى عصر النهضة العربية وما تلاها بإيجاز. أما فيما يتعلق بقاسم أمين فسمّاه "المبشر الكريم"[٣] الذى كرس جهوده لخدمة قضية تحرير المرأة.

وعندما تكلم مستشرق أوروبى هام آخر، الفرنسى أندريه ميكيل (Andr Miquel) عن قاسم أمين استعمل نفس تعبير غابريلى فسماه "المبشر بحقوق المرأة فى المجتمع العربى الناهض"[٤]. أما الزميل الأسبانى، بيدرو مارتينز مونتافيز (Pedro Martinez Montavez) فقد وصف قاسم أمين "المبشر بتحرير المرأة" فى كتابه "مدخل إلى الأدب العربى"[٥]. وتجاهل أغلب الباحثين قاسم أمين بشكل كامل فى

كتبهم وأبحاثهم الصادرة فى فرنسا (أذكر ناديا توميش Nadia Tomiche على سبيل المثال)[٦]. وحظى أمين على اهتمام أفضل فى إنكلترا حيث وضَّح دوره بشكل أفضل كما فعل هايوود (Haywood)[٧]، وبعض الباحثين العرب هناك مثل صبرى حافظ، ومحمد بدوى[٨] الذين قاموا بشرح دور قاسم أمين فى عصر النهضة.

وإذا استثنينا بعض الدراسات المتخصصة، فقد بقى قاسم أمين مجهولاً فى الغرب، ولا يعرف أعماله إلا الباحثون المتخصصون[٩].

وكما هو معلوم فإن لقب المبشر يتضمن معانى إيجابية جداً بالنسبة للفكر المسيحى؛ لأن المبشر (أو "الرسول") هو من يحمل البشرى، و يسعى لنشرها بين أتباعه وتلاميذه، وبالتالى فإن إضفاء هذا اللقب على قاسم أمين وعلى دوره، كما ذكرنا فى العديد من المواضع من ناحية، وعدم تقديم تعليل مناسب لذلك فى الكتب الأكاديمية من ناحية أخرى، هو أمر يدعو للتساؤل والحيرة، خاصة إذا أخذ بعين الاعتبار الصراع الثقافى الذى أثاره نشر كتاب قاسم أمين آنذاك فى العالم العربى.

وكما هو معروف فإن نظريات أمين المناصرة لتحرر المرأة أثارت العديد من الكتاب والمفكرين الذين ردوا عليه من خلال الكثير من الكتب والمقالات المناوئة والمعادية لقضية تحرر المرأة. فكيف أمكن تجاهل هذا الصراع الذى اتخذ، ولأول مرة، هذا البعد والأهمية على ساحة الصحافة العربية، خاصة أن الصراع تجاوز قضية المرأة ليشمل " الصراع" بين المحافظة واعتماد الأنماط الغربية.

أما بالنسبة لمستشرقينا فقد كان إدوارد سعيد محقاً فى اعتقاده بأن آراءهم كانت سطحية ومتشابهة وينقصها بُعد حضارى، أقصد تلك القدرة التى تسمح للباحث بتفهم الآخر.

ومما يدعونا للحيرة هو عدم الشعور بضرورة البحث المعمق للتعرف على مبادئ هذا "المبشر" المناصر لقضية المرأة. ويمكن تعليل انصراف المستشرقين عن ذلك بأن قاسم أمين قد عالج مشاكل لا تهم الغرب، حيث تتمتع المرأة تاريخياً بوضع مختلف.

وإذا كان هذا التعليل يبرر انصراف المستشرقين عن الاهتمام بقاسم أمين، إلا أنه من ناحية أخرى يجب الاعتراف بوجود رؤية سلبية تجاه العالم العربى الإسلامى

مازالت موجودة فى عقلية الغرب ومخيلته، ارتبطت بشكل أساسى وخاص بدور المرأة، ضحية المجتمع الذكورى المعادى لها. وبالتالى جاء قاسم أمين وغيره من رواد النهضة العربية كاستثناء إيجابى تعذر على الغرب تقبّله. هذا الغرب الذى كان، ومازال، يحتفظ برؤيته السلبية، لا بل يحرص عليها.

على الرغم من ذلك عندما يعالج موضوع تحرر المرأة وكيفية إعطائها حقوقها فى العالم العربى، يجب الاعتراف بأن الاحتكاك بالغرب سهّل عملية تحرير المرأة فى "دار الإسلام" خاصة فى تلك المجتمعات التى تحولت شيئاً فشيئاً على مر العصور لتصبح معادية للمرأة، مناقضة بذلك مبادئ الإسلام الحقيقية. وهذا ما نادى به قاسم أمين، وما دعا إليه مواطنيه والمسلمين وكل أولئك الذين اتّخذوا من الدين حجة لوضع المرأة فى مرتبة التبعيّة.

وكما هو معروف بالنسبة للباحثين فى أعمال قاسم أمين فإن كتاب الدوق (d Harcourt) "مصر والمصريون"، والهجوم العنيف الذى وجهه النبيل الفرنسى ضد الإسلام والمجتمع المصرى آنذاك كان الحافز الأساسى الذى دفع قاسم أمين للرد عليه، وللتبصر بمشكلة ذات أهمية حيوية، استغلّها الغربيون للتحامل على الدين الإسلامى وتشويه صورته، فوضعوه فى مرتبة أدنى واتهموه بالتخلف. وكان وضع المرأة هو الحجة المناسبة لنظرياتهم. وإذا قرأنا اليوم بعض الصفحات من كتاب الدوق داركورت رأينا أن الأحكام المسبقة التى وجهت القلم المسموم للنبيل الفرنسى لم تتغير، لا بل ازدادت وانتشرت حتى فى مجال الصحافة الغربية. وللأسف فإن المائة سنة الماضية لم تكفِ لتغيير هذه الرؤية.

وإذا كان بإمكان قاسم أمين أن يوافق على بعض انتقادات الدوق داركورت، إلا أنه يرفض أن يرجع سبب التخلّف المسيطر على البلد وشروط حياة المرأة المؤسفة إلى الدين الإسلامى. ولدى عودته إلى مصر بعد أن اغتنى بتجربته الأوروبية نشر فى عام ١٨٩٩ كتابه " تحرير المرأة " دعا فيه، كما هو معروف، إلى تخفيف الحجاب لتحتل المرأة مكانها الفعال فى حياة الوطن.

ولقد سعى أمين فى كتابه هذا أن يضع قضية المرأة ضمن مسار الدين نفسه، فبدأه

بالبسملة كما هو متعارف عليه فى الكتب الدينية أو تلك التى تراعى الدين وتحترمه، ودعا إلى رده إلى أحكام الشريعة نفسها. (يقول "إنا نطلب تخفيف الحجاب ورده إلى أحكام الشريعة الإسلامية لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية فى جميع أطوارها وعوائدها، لمجرد التقليد أو للتعلق بالجديد لأنه جديد، فإننا نتمسك بعوائدنا الإسلامية ونحترمها، ونرى أنها مزاج الأمة التى تتماسك به أعضاؤها، وإنما نطلب ذلك؛ لأننا نعتقد أن لرد الحجاب إلى أصله الشرعى مدخلاً عظيماً فى حياتنا المعاشية.")[١٠]

(فالحجاب أصبح بالنسبة لقاسم أمين وسيلة إكراه كما أن فقدان المرأة لحريتها أصبح عائقاً أساسياً أمام تطور الأمة العربية. يقول: "لِمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل، وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟")[١١]

وكان تأثير قاسم أمين من خلال موقفه وأفكاره فى تأجيج الحركة الثقافية آنذاك واضحاً. فعبد الحميد حمدى مثلاً فى افتتاحية العدد الأول من مجلة "السفور" تبنَّى دعوة قاسم أمين، لا بل عممها، فهو يرى بأن النساء لسن الوحيدات المحجبات فى مصر، وبأن الحجاب يشمل الأمة بأسرها وأصبح قوله "نحن أمة محجبة"[١٢] مشهوراً. (وإذا كان اسم المجلة بالنسبة له يدعو إلى رفع الحجاب عن المرأة كخطوة أولى لتطور الأمة، إلا أنه يتضمن دعوة إلى تحقيق السفور الكامل فى كل مجالات الحياة الاجتماعية.)

وليس من العدل أن نعتبر قاسم أمين من دعاة الغرب، فهو يحذّر مواطنيه من تقليد الغربيين الذين أسرفوا فى مواقفهم كما هو الحال فى موضوع أزياء المرأة، ودعا إلى اتباع طريق الاعتدال والاعتماد على الحسِّ السليم. فالرجل العربى فى رأيه قد غالى فى حصر المرأة ضمن الإطار العائلى فقط، وفى إجبارها على التحجب حارماً إياها من حقها فى الثقافة والتعلم والعمل. (يقول: "عاشت المرأة فى انحطاط شديد ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأى... واستعملها الرجل متاعا للذة، يلهو بها متى أراد، ويقذف بها فى الطريق متى شاء، له الحرية ولها الرق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء ولها الظلمة والسجن")[١٣]

لا يمكن اعتبار معركة قاسم أمين قد اقتصرت على قضية تحرير المرأة والسفور، على الرغم من أن الحجاب كان الحجة التى عبّر من خلالها عن أفكاره التحررية بكل صراحة ووضوح، مساهماً بذلك بشكل فعال فى معركة تطوير وطنه.

وبالفعل فإن ما أراده قاسم أمين يتجاوز قضية المرأة ليصل إلى قضية التحرر عامة والدعوة إلى التغيير الشامل والجذرى للمجتمع. من هنا يجب اعتباره من بين كبار رواد عصر التنوير والنهضة العربية (أمثال: جمال الدين الأفغانى، وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده، وأديب إسحق، وفرح أنطون وغيرهم)[١٤].

إن أهمية الدور الذى لعبه قاسم أمين تعود إلى أنه عرف كيف يعالج قضية المرأة انطلاقاً من الشريعة الإسلامية نفسها حاصلاً بذلك على دعم محمد عبده من جهة، ومناقضاً نظريات المستشرقين الذين عزوا تخلف المرأة المسلمة إلى الطبيعة المتخلفة للدين الإسلامى[١٥] من جهة أخرى.

بالإضافة إلى ذلك فإن مطالبته بحق المرأة فى العمل جعله يرى فى الحجاب عقبة خطيرة تحول دونه: "كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للتعيش منها"[١٦].

وإذا كان قاسم أمين قد بقى مجهولاً فى الغرب، فإن أثره بقى ولحسن الحظ ملموساً فى العالم العربى، حيث أسس مدرسة فكرية مازال تأثيرها واضحاً حتى الآن، وساهم بشكل بناء ومباشر فى النقاش، لا بل فى الصراع الفكرى المتأجج على الساحة العربية، وشكلت أفكاره وكتاباته نقاط دعم واستناد لنساء مصريات وعربيات استمددن منها التشجيع اللازم لهن. فطريق تحرير المرأة وضمان حقوقها، فى مصر وفى بقية العالم العربى، لا بل فى الغرب أيضاً ما زال طويلاً وشاقاً. ومسيرة تحرير المرأة لم تصل إلى نهاية مطافها بعد.

الهوامش

١- عـنوان المحاضـرة : تعلـيم النساء، ألقاها فى الرابع عشر من شهر ديسمبر عام ١٨٤٩ فى الجمعية السورية.

٢- حول المحاولات الأولى لتحرير المرأة راجع كتابى:
Isabella Camera d'Afflitto, La letteratura araba contemporanea dalla Nahhdah a oggi, Roma, Carocci 1998.

٣- Gabrieli F., La letteratura araba, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 280.

٤- Miquel A., La Litterature Arabe, Presses Universitaires de France, Paris 1981, p. 112.

٥- Montavez Martiez P., Introduccien a la literature arabe moderna, Editorial Cantarabia, Madrid 1985.

٦- Tomiche N., Histoire de la litterature romanesque de l'Egypte moderne, Maisonneuve et Larose, Parigi 1981.

٧- Haywood J. A., Modern Arabic Literature 1800-1970, Lund Humphries, London 1971.

٨- Badawi M. M., A Short History of Modern Arabic Literature, Clarendon Press, Oxford 1993;

٩- Badawi M. M., Modern Arabic Literature, (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1992;

١٠- Hafez Sabry The Genesis of Arabic Narrative Discourse, Saqi Books, London 1993.

١١- وبالطـبع نجـد قاسـم أمين حاضراً بشكل أوسع فى الأبحاث المتعلقة بقضية المرأة بشكل عام وكمثال على ذلك أذكر كتاب ليلى أحمد "Woman and gender

in Islam" والذى صدر فى إيطاليا تحت عنوان "ما وراء الحجاب".

١٢- قاسم أمين، تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤ ص ٧٢.

١٣- نفس المرجع السابق ص ٢٣.

١٤- مجلة " السفور" العدد الأول ١٩١٥ وراجع:

De Moor E., La fin d'al-Garida et quelques autres discussions dans la revue reformiste al-Sufur, in "QSA", 10, 1992, pp. 139.

١٥- قاسم أمين، تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤ ص ٢٨.

١٦- أحمد بهاء الدين فى تصدير للمرجع السابق، ص ٤- ٥ .

١٧- فيما يتعلق بالحجاب راجع مقال ل. ماسينيون مشكلة الحجاب، فى مجلة العالم الإسلامى، المجلد الثانى عشر، ١١، ١٩١٠ ص ٤٦٣-٤٧٨.

١٨- قاسم أمين، تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤ ص ٦٥.

مشروع قاسم أمين لتحرير المرأة

طيب تيزيني

يـنطلق قاسم أمين فى مشروعه الخاص بتحرير المرأة من قولة شهيرة للفيلسوف الفرنسـى كوندوروسيه: "إما أن لا يكون حق حقيقى لأحد من الناس، وإما أن يكون لكل فـرد حـق مسـاوٍ لحق الآخر. ومن جرَّد غيره من حقه مهما كان دينه أو لونه أو صنفه، فقـد داس بقدمـيه حـق نفسه". (قاسم أمين: المرأة الجديدة، مطبعة المعارف بمصر عام ١٩٠٠، ص٢٣).

ويعلـن قاسـم أمـين أن وضـع كـتابه "تحريـر المرأة" عام ١٨٩٨ يمكن أن يكون قد تأخـر لسنوات أخرى عديدة (ص١ من هذا الكتاب). وهو – بهذا – أراد الإعلان عن أن المسـألة المطـروحة فـى الكـتاب، تمثل حالة مفتوحة يمكن أن تظهر فى مراحل متعددة طالمـا أنه لم يُجَبْ عنها. ومن طرف آخر، يرى المؤلف أن تحقيق الهـدف من ذلك، ليس قريـب المـنال. فهـذا يمـثل سيرورة طويلة معقدة ومركّبة(ص١–٥، ٢–٦). وهو فى هذا وذاك، يـرى أن كـل عصـر يُنـتج مشـكلاته الخاصـة. وضبطاً لعملية تحرير المرأة، يرى أنهـا تدخـل فـى إطـار إصلاح فعلى غير مفتعل وغير بسيط وغير مبسط. ومع ذلك، فإن قاسـم أمـين لا يـزعم أنـه، فـى كتابه المعنى، قدم حلا ناجزاً قطعياً لـ "تحرير المرأة"، بقدر ما يرى أن عمله يكتسب طابعاً افتراضياً مفتوحاً.

ويسـارع قاسـم أمـين لـيعلن أن ما يقدمه فى كتابه "تحرير المرأة" لا يمثل "بدعة" فـى الإسـلام، بقـدر مـا يمـثل هذه البدعة فى التقاليد والعادات. وهو تمييز يحصن من اتهامـات الفقهـاء المتزمـتين، الذيـن يرفضـون الـلجوء إلى الاجـتهاد فى مسائل العصر. وانطلاقاً من ذلك، يقلع قاسم أمين باتجاه أعقد المشكلات، التى تقف حائلاً دون تحرير المـرأة المصـرية خصوصاً(والعربية بصورة عامة). فيعمل على التأسيس لحالة اضطهادها تأسيسـاً تاريخـياً، بحيث يرى أن هذه الحالة نشأت ضمن سياق تاريخى مفتوح، وأنها

مـن ثـم لا تمـثل وضـعيةً قطعـيةً ومعطـىً قبلياً. وعلى هذا الأساس، يبحث فى التقاليد والعـادات، الـتى كرسـت الحالة المذكورة وعمقتها، كما يبحث فى العوامل الاقتصادية والسياسـية الـتى كمنـت وراء ظهور ارتداد المرأة فى التاريخ إلى خلف الرجل. وبذلك، يكـون قاسم أمين قد أتى على التأسيس المجتمعى لحالة اضطهاد المرأة المذكورة تواً، أى عـلى الكشف عن العوامل المجتمعية التى أدت - مع غيرها - إلى حالة الاضطهاد هذه. وفـى هـذا المعقـد المهم من المسألة، يرى قاسم أمين أن اثنين من العوامل المجتمعية كانا فـى مقدمـة مسـببات الحالـة المنوه بهـا، وهمـا التبعية الاقتصادية للرجل والاستبداد السـلطوى، إضـافة إلى مـا اعتبره متمماً لذلك، وهو الجهل الثقافى. ولذلك، رفض قاسم أمـين الـرأى الـذى كـان وما يزال شائعاً فى أوساط مثقفين ليبراليين، والقائل بأن سبب تخلف المرأة واضطهادها كامن فى العقائد الدينية، وهو إذ أكد على الاستبداد، بمثابته أحد مُسبّبى اضطهاد المرأة وتخلفها، فإنه وسع هذا المفهوم بحيث شمل استبداد الرجل - كذكـر - لـلمرأة، إضـافة إلى اسـتبداد السلطة السياسية والاجتماعية والدينية. وعلى هـذا الطـريق، وصـل قاسـم أمين إلى ما اعتبره"ثنائية الحرية والرق، والعلم والجهل"، وهـى ثنائـية تمثل المرأة فيها وجهها الثانى. ولما كان العصر(وهو هنا التاسع عشر) قد أخـذ فـى التشـكل عـلى أسـس المساواة والحرية والديمقراطية، فإنه غدا - حسب قاسم أمـين - مـنافراً للاسـتبداد والاستعباد فى كل صيغة، ومنها تلك التى تظهر على صعيد المـرأة. ومـن هـنا، تظهـر ضـرورة "التغـيير" بمقتضـى تلـك الأسـس فـى ضـوء الـنزعة الإنسانية.

فـى هـذا السياق، يجد قاسم أمين نفسه أمام ضرورة إيضاح واقعة موضعية تمثل فـى أن الـرجل راهـناً، وعـلى امـتداد قـرون طويلة، متفوق على المرأة، بصورة إجمالية عامة. ها هنا، ينظر المفكر إلى المسألة فى سياقها المشخص، الذى نشأت فيه ونمت، أى فـى سـياق كـون الرجل والمرأة خضعا لتقسيم عمل اقتصادى واجتماعى أبقى على الرجل فـاعلاً، وأقصى المرأة عن الدائرة الإنتاجية. ومن ثم، إذا ظهر الرجل متفوقاً على المرأة، فعليـنا أن نحـيل ذلك إلى مصادره التاريخية، رافضين الأخذ به على أنه شىء"فطرى". وهـنا، يعقـد قاسـم أمـين مقارنـة بين المرأة الفلاحة والمرأة المتحررة من الفئات الوسطى

المدنية، مؤكداً على أن الأولى أكثر ذكاءً وفاعليةً من الثانية بسبب انخراطها فى العمل الإنتاجى الاجتماعى، مما يقود إلى القول بضرورة التحدث عن"المرأة فى التاريخ" وليس عن"المرأة فى البيولوجيا".

إذا كان الأمر كذلك، فإذن لم يعد مسوغاً أن نتحدث عن الثنائية الشهيرة "العقل للرجل والعاطفة للمرأة"، إلا بوصفها نتاجاً تاريخياً فى ظروف تاريخية خاصة. ومن ثم، فما نشأ تاريخياً، يمكن أن يجرى تجاوزه تاريخياً، إذا تم ذلك فى ظروف أخرى جديدة. هذه الظروف الأخرى الجديدة هى تلك التى تقوم على أركان كبرى، تبرز – حسب قاسم أمين – فى مقدمتها التالية: العمل، والتعلّم، والمشاركة الاجتماعية. فعبر العمل، يجرى تجاوز البطالة، التى هى "أم الرذائل". وعبر التعلّم، يتم الانتصار على الجهل. وعبر المشاركة الاجتماعية، تحاصر اتجاهاته العزلة الشخصية وضمورها، تلك العزلة التى تتكرس من خلال "الحجاب غير الشرعى" وغيره.

ويناقش قاسم أمين بدقة وطرافة الوهم القائل بأن المرأة "السافرة" يخشى عليها من الرجل، فيقول: إذا كانت المرأة، كما يقول البعض، ناقصة عقل ودين، فهل يخشى عليها من رجل"كامل العقل والدين"؟ إن العلاقة العقلانية الندية والصريحة بين الفريقين، هى التى تصون الفريقين كليهما. وما اعتقده الكثيرون فى أوروبا العصور الوسطى من أن "عفة" المرأة تكمن فى"وسطها" ومن أن صون هذه العفة يقتضى اللجوء إلى ما سمى ب"نطاق العفة"، ليس إلا وهماً صنعه الرجال. أما "العقلاء" فهم الذين يرون أن صون هذه العفة فى امتلاك قلب المرأة من قبل رجلها، ومن ثم فى إقامة علاقة إنسانية ندية بينهما، هذا بالإضافة إلى أن "العفة" ليست إلا واحدة من صفات متعددة للمرأة "المتحررة" مثل: العقلانية، والثقافة، والإنتاج الاجتماعى المثمر.

ويناقش قاسم أمين موقف الشرع الإسلامى من قضية تحرير المرأة، فيرى أن من واجب العقلاء المتنورين فى كل عصر أن يقوموا بتأويل النص القرآنى التشريعى على نحو يستجيب لاحتياجات هذا العصر المعرفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، ومن ضمنها القضية المذكورة. ويؤسس أمين لذلك الموقف الشرعى بالقول بأنه"لو كان الشرع صالحاً لكل زمان ومكان، لما كان شرعاً يختلف من زمن إلى آخر".

ومن ثم، إذا لاحظت أن موقف الشرع، فى مرحلة ما، من تحرير المرأة موقف مضاد له(لهذا التحرير)، فعلينا أن ندرك أن ذلك يمثل موقف مجموعة من المشرعين رأوا ذلك، بقدر ما يحق لمشرعين آخرين - فى المرحلة ذاتها، أو فى مرحلة أخرى - أن يروا غيره.

وقد أخضع قاسم أمين لهذه الرؤية المنهجية ما رآه أساسياً على صعيد تحرير المرأة، مثل: الطلاق وتعدد الزوجات. فهنا تغدو هذه المسائل ومسائل أخرى خاضعة للتطور البشرى التشريعى والاجتماعى إلخ...، بحيث تمثل حقائق نسبية، ليس إلا. وبهذه الكيفية، يحل عقال التقدم على صعيد تحرير المرأة المصرية - والعربية عامة - بعيداً عن عقدة الخواجا الغربى، وعن التقاليد الخاصة البالية. ويخلص قاسم أمين إلى أنه إذا كان الأمر كذلك من الأهمية والخطورة للمسألة المذكورة، فإن انحطاط المرأة وتقدمها يغدوان مقياسين لانحطاط الأمم وتقدمها. وعلى الأساس المنهجى من ضرورة النظر إلى كل القضايا البشرية فى ضوء التقدم التاريخى، فإن قاسم أمين يعلن أن سعادة البشر تكمن فى المستقبل المنطلق من حاضر مفتوح، وليس فى الماضى، من حيث هو، مهما كان عظيماً.

والآن، إذا وضعنا ما قدمه قاسم أمين، قبل مائة عام، فى ضوء التحويلات الكبرى، التى يعيشها المجتمع العربى بفعل التهشم الداخلى والاختراق الخارجى، نلاحظ خطاً ناظماً يقوم بين الظاهرتين الأكثر حضوراً فى مرحلتنا الراهنة، وهما الأصولية والعولمة. أما الأصولية فتطرح"مشروعاً يتصل بإعادة البشر إلى ما تراه"طريقاً سوياً يتمثل - فى ضوء ما تعلنه - فى "إعادة الأمور إلى نصابها" بعد أن دخلت البشرية فى"جاهليتها الثانية - جاهلية القرن العشرين". وحين تتحدث الأصولية عن "الطريق السوى"، فإنها تفهم منه"عودة المرأة إلى عالمها الخاص"، بعد أن عملت الحضارة المعاصرة على إفسادها وتحويلها إلى"متاع" فى"أيدى الرجال". والحق، أن احتجاج الأصولية على تحويل المرأة إلى متاع، ينطوى على قدر من الحقيقة. ففى ظل عملية الفساد والإفساد الهائلة فى الداخل والخارج، يجرى استهداف المرأة على نحو خطير، حيث يدفع بها دفعاً إلى أن تتحول إلى مادة فساد وإفساد، بحيث يستنبط

البعض أن خروجها من البيت "مزق عفتها"، وأنتج مشكلاتٍ اجتماعيةً اقتصاديةً وقيميةً لا تحصى. وإذا فككنا هذا الخطاب الأصولى النسوى، وعملنا على إعادة بنائه، واكتشاف دلالاته، فإننا سنضع يدنا على فكرة مركزية، هى التالية: إن قضية تحرير المرأة عبر انتزاع "هويتها الاجتماعية" بعد هيمنة" هويتها الجسدية البيولوجية" مراحل تاريخية جديدة لا تمثل حالة مجردة، بقدر ما هى وضعية تاريخية مشروطة باشتراطات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسيكولوجية، إلى جانب اشتراطاتها السياسية. ومن ثم، إذا غابت هذه الاشتراطات أو أهمها، فإن المرأة يتعين عليها أن تدفع "ثمناً" يتمثل فى "خصوصياتها الجسدية الجنسية" التى يمكن أن تحول إلى بديل عن الاشتراطات المذكورة وهنا، تبرز المشكلة، كما يبرز الاحتجاج الأصولى، الذى سيعنى - حينئذ - أن المرأة إذا كانت غير قادرة على تحقيق شخصيتها ضمن الظروف الراهنه، أساساً، فجدير بها أن تلزم بيتها، ناهيك عن أنها ملزمة بلزوم بيتها حتى لو كانت الظروف المجتمعية مناسبة؛ لأنها - بالأصل - كائن على الرجل أن يعولها ويتكفل بشئونها.

إن مناقشة الموقف الأصولى المذكور، على نحو تاريخى نقدى، تبدأ بالتأكد على أن الحرية الإنسانية لا تتجزأ بين جانب "ذكورى"وآخر"أنثوى"، أى بالتأكيد على الفكرة التى تبناها قاسم أمين من كوندوروسيه، والتى أوردناها فى مطلع ورقة العمل هذه، وكذلك على القولة الشهيرة التى أطلقها عمر بن الخطاب والتى علينا أن نضعها فى سياقها المعاصر: "متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا!" أما الخصوصية، التى تمتلكها المرأة حيال الرجل، والأخرى التى يملكها الرجل حيال المرأة، فلا يعنى التأكيد عليهما، وعلى ضرورة الأخذ بهما اختراق فكرة المساواة بينهما والتشكيك فى مصداقيتها. ذلك أننا، ها هنا، ينبغى أن نميز تمييزاً دقيقاً بين أمرين يجرى الخلط بينهما من قبل الأصولية. الأمر الأول هو الزعم بأن دعاة الحرية بين الرجل والمرأة يعنون بالمساواة بينهما مساواةً عضوية(بيولوجية). أما الأمر الثانى فيتحدد بالقول بأن المساواة الحقيقية بين الفريقين ذات طابع اجتماعى، أى مساواة على صعيد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

إن جماع القول فى الموقف الأصولى من المرأة يتمثل فى التأكيد على أن هوية المرأة هوية أنثوية، منتزعة من سياقها المجتمعى، مما يدخلها فى "عالم الحريم"، الذى أصبح فى بداية عصر العولمة خصوصاً - "الحماية الحقيقية الضرورية". بل إن الخطاب الأصولى يرى فى هذا العصر مناسبة جديدة للتحذير من اتجاه "تحرير المرأة من منزلها"، كما يعلن، ودعوة لعودتها إلى "عشها الأمين". إذن الجواب على العولمة ليس فى مواجهتها، وفى التأسيس لعالم (عولى) جديد يقوم على العدالة والحرية والمساواة والتضامن؛ وإنما من موقع الدعوة للعودة إلى "ماضى المرأة العريق".

فى السياق نفسه، تطل العولمة على المرأة العربية بكل إشكالاتها وأثقالها وموبقاتها، وكذلك بما تقدمه من عوامل موضعية إيجابية باتجاه تعميق تحررها. إن التقدم الهائل على صعيد التكنولوجيا والاتصال والمعلوماتية أثبت، حقاً، أن العالم فى طور التحول إلى "قرية صغيرة". لكن مزيداً من التدقيق يبرز الوجه الآخر لعملية التحول تلك، وهو ذلك الذى يتمثل فى أن التقدم المذكور يتم مشروطاً ضمن شرطين حاسمين، كلاهما خطير ومناهض لمصالح "القرية" إياها: أنه يفضى إلى تعميق الشرخ بين الشمال والجنوب، وبين الفقراء الذين يزدادون فقراً والأغنياء الذين يزدادون غنى فى البلد الواحد (العربى) هنا، أولاً، وأنه تقدم ينطوى على نقيضه بصيغة الأسلحة الكيميائية والنووية وكل الأسلحة القاتلة، التى يقود إليها، ومن ثم بصيغة التدمير البطىء ولكن المنظم للبيئة ثانياً، دون بذل جهود حقيقية فاعلة لمواجهة ذلك. ويمكن أن نلخص جماع القول، على صعيد هذين الشرطين، بالإشارة إلى مفهوم "الهيمنة" الاقتصادية والسياسية والثقافية. فهذا المفهوم يتيح لنا إمكانية تفكيك الموقف والوصول إلى أن "التقدم"، المعنى هنا، يتم عبر قناة الهيمنة المذكورة للنظام العولى الجديد بوجهه الأمريكى على نحو الخصوص.

إن المرأة عموماً، والعربية من ضمنها، تواجه، إضافة إلى محاولات تسليعها جسدياً ضمن آلية العرض والطلب وبوصفها أداة جنسية تسوق السلعة، مخاطر جدية، تبرز فى تفكيك أسرتها ومجتمعها وعالمها، أسرتها من حيث هى أم وزوجة وابنة، ومجتمعها من حيث هى مواطن يسعى إلى تقدم وطنه فى ضوء الإمكانات المتاحة،

وعالمهـا بوصـفها إنسـاناً ينـتمى إلى الإنسـانية كلها. إن تذرير وتفتيت العالم والأوطان والشعوب والجماعـات والفـئات والوحـدات الاجتماعية وما ينبثق عنها ويتواشج معها مـن قـيم أخلاقـية ودينـية وجمالـية، وضـبط ذلـك كله من موقع "السلعة"، و"السوق"، و"السـوق الكونية السلعية"، إن هذا جميعاً إنما هو "مشروع" مفتوح ومطّرد لِمسْخ المرأة إلى "جسـد عـار". وهـذا الأخـير يقع – فى الترتيب الهرمى من السلعى – بعد الرجل، الـذى يُـنظر إلـيه، والحـال كذلـك، عـلى أنـه متمّمٌ لذلك الجسد السلعة، إنما من موقع كونـه مـنظّماً لفاعليـته ومستغلاً لريْعيته؛ مع الإشارة الضرورية، وهى أن "الرجل هذا هو ذاك الذى يهيمن، وذلك يُهيمَن عليه، وأن هذين الرجلين كليهما يسهمان فى إذلال المرأة جنسياً".

لقـد مـرّ زمن (فى الغرب منذ القرن السادس عشر وفى العالم منذ النصف الثانى للقـرن العشـرين) راحـت المـرأة فـيه تسـعى جـاهدة لاسـتعادة "هويـتها الاجتماعـية" المسـلوبة بعـد أن أُرغمـت – بحكـم آلـيات الـتغير الاجـتماعى الاقتصـادى والسياسـى والـثقافى – عـلى أن تُحشـر فـى "جسـدها"، أى فى "هُوية جسديّة بيولوجية" مقطوعة الصـلة بالمجـتمع إلاّ عـبر قـناتين اثنـتين، الـرجل بوصـفه ذكـراً، ونمط مـن الأعمال المُهيـنة؛ مـع العلم أن القناة الأولى كانت الحاسمة. إن ذلك الزمن "البيولوجى الأنثوى" الـذى بـدا وكأنه مغلق، دون التاريخ، يُطاوحُ به عبر الزمن المشار إليه والذى دُنٍّ ببداية انتزاع المرأة"هُويتها الاجتماعية" المفتوحة تاريخياً، لتجد المرأة نفسها، راهناً، تُرغم، ثانـيةً، عـلى الاندراج والانحشار فى جسدها، أى فى "هوية جسدية جنسية" صريحة ومعلـنة، ومسـوَّقة مسوَّقه فى "عالم جديد" هو عالم النخاسة العولمية السلعية". وهنا، يغـدو – وفـور ذلـك – لزاماً على الجميع: نساءً، ورجالاً، وأطفالاً أن يجدوا "وحدتهم" فى وحدة عالم النخاسة العولمية السِّلْعية؛ عالم "القرية الكونية" الزائفة.

فكر قاسم أمين
فى مرآة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التَّمييز ضدَّ المرأة
مسودَّة أولى، تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٩

عبد الرحمن بسيسو

بعد مضى ثمانين عاماً على صدور كتاب "تحرير المرأة" (صدر فى عام ١٨٩٩) اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة، فى ١٨ كانون الأول (ديسمبر) من عام ١٩٧٩ "اتفاقية القضاء على جميع أشكال التَّمييز ضدَّ المرأة"، وهى الاتفاقية التى جاءت تتويجاً لجهود إنسانية متنوعة، طويلة ومتواصلة، أخذت تتكثَّف منذ عام ١٩٤٧ (عام إنشاء لجنة الأمم المتحدة الخاصة بوضع المرأة)، وتعمَّقت خلال سنوات من عقد الأمم المتحدة من أجل المرأة (١٩٧٦-١٩٨٥).

ويحسن بنا قبل الشروع فى تقديم قراءة أولية لأفكار الرائد التنويرى المصرى قاسم أمين الواردة فى كتابيه: "تحرير المرأة"، و "المرأة الجديدة" أنْ نبين الملامح العامة للاتفاقية التى نريد أنْ نقرأ فى مرآتها هذه الأفكار.

اتفاقية القضاء على جميع أشكال التَّمييز ضدَّ المرأة

تتأسس هذه الاتفاقية على مبدأ المساواة التامة فى الحقوق بين الرجل والمرأة فى كل ميدان ومكان، وبغض النظر عن الحالة الزوجية للمرأة. وتدعو الاتفاقية إلى استنان تشريعات وطنية لحظر التمييز ضد المرأة، وتوصى باتخاذ تدابير خاصة مؤقَّتة للتعجيل فى مساواتها بالرجل، وتعديل أنماط السلوك بما يكفل إتمام هذه المساواة.

تتكون الاتفاقية من ديباجة وستة أجزاء. وتشير ديباجة الاتفاقية إلى أنَّ ميثاق الأمم المتحدة قد أكَّد إيمان البشرية "بالحقوق الأساسية للإنسان، وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية"، وتلاحظ الديباجة ما ورد فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان {صدر فى ١٠ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٤٨}، وفى العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، وفى الاتفاقيات الدولية، والقرارات

والإعلانات والتوصيات التى اعتمدتها الأمم المتحدة والوكالات المتخصّصة، بشأن النهوض بالمساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة. وتستدرك الديباجة لتبدى القلق إزاء حقيقة أنَّ التمييز ضد المرأة لا يزال سائداً على نطاق واسع، مؤكدةً أنَّ هذا التمييز يشكل انتهاكاً لمبدأى المساواة فى الحقوق واحترام كرامة الإنسان، وعقبة أمام مشاركة المرأة، على قدم المساواة مع الرجل، فى حياة بلدها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وإذ تفعل الديباجة ذلك فإنما هى تشير إلى حقيقة أنَّ الآلية الدولية للدفاع عن حقوق الإنسان، ووقف انتهاكها، وضمان حماية حقوق المرأة، لا تزال قاصرة، وغير ناجحة، وتفتقد الإلزام.

وتشدد الديباجة على أنَّ التنمية التامة، والتطور الكامل لبلد ما، ورفاهية العالم، وقضية السلم العالمي، تتطلب جميعاً أن تشارك المرأة إلى أقصى الحدود، وعلى قدم المساواة مع الرجل، فى جميع المجالات والميادين. كما تشدد على أنَّ تحقيق المساواة التامة بين الرجل والمرأة يتطلب إحداث تغييرات فى السلوك وفى الدور التقليدى للرجل، وفى دور المرأة فى المجتمع والأسرة، وترى أنه لا ينبغى لدور المرأة فى الإنجاب أن يكون أساساً للتمييز، وإنما يجب تقاسم المسئولية بين الرجل والمرأة والمجتمع ككل للنهوض بتنشئة الأطفال، وتنمية المجتمع.

وتتضمن الاتفاقية ثلاثين مادة تتوزَّع على ستة أجزاء، يضم الجزء الأول ست مواد (المواد من ١ إلى ٦). وتتركز المادة الأولى على تعريف التمييز، فترى أنه يعنى "أى تفرقة أو استعباد أو تقييد يتم على أساس الجنس، ويكون من آثاره أو أغراضه النيل من الاعتراف للمرأة، على أساس تساوى الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية فى الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية، أو فى أى ميدان آخر، أو إبطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق، أو تمتعها بها، وممارستها لها، بغض النظر عن حالتها الزوجية".

أما المواد من الثانية إلى السادسة، فإنها تلزم الدول الأطراف انتهاج سياسة القضاء على التمييز ضد المرأة، وتدعوها إلى اتخاذ كافة التدابير؛ لضمان مبدأ المساواة، وضمان ممارسة حقوق الإنسان والحريات الأساسية وفق هذا المبدأ، وكفالة تطور المرأة

وتقدمها الكاملين، وتجسيد ذلك فى الدساتير الوطنية والتشريعات والقوانين والأنظمة والأعراف، وفى الواقع الفعلى وأنماط السلوك والممارسات القائمة، فى جميع الميادين، ولا سيما السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وتدعو مواد هذا الجزء من الاتفاقية إلى اتخاذ تدابير خاصة تستهدف حماية الأمومة، وكفالة أن تتضمن التربية الأسرية تفهماً سليماً للأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية. كما تدعو مواد هذا الجزء من الاتفاقية إلى مكافحة الاتجار بالمرأة واستغلالها فى الدعارة.

أما مواد الجزء الثانى (المواد من ٧ إلى ٩) فإنها تتعلق بالتدابير الواجب اتخاذها من قبل الدول الأطراف؛ لضمان القضاء على التمييز ضدَّ المرأة فى الحياة السياسية والحياة العامة، ومن ذلك منح المرأة حق التصويت فى جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة، وأهلية الانتخاب لجميع الهيئات التى ينتخب أعضاؤها بالاقتراع العام، وحق المشاركة فى الحكم بوصفها صانعة سياسات، ومسئولة، وممثلة لبلادها، وكذلك فى المنظمات والهياكل غير الحكومية المعنية بالحياة السياسية، والحياة العامة. وتؤكد المادة التاسعة التزام الدول الأطراف منح المرأة حقوقاً مُساوية للرجل فى مجال اكتساب الجنسية أو الاحتفاظ بها أو تغييرها، وكذلك الأمر بالنسبة لجنسية أطفالها.

وتتركز مواد الجزء الثالث (المواد من ١٠ إلى ١٤) على الحقوق الإنسانية للمرأة فى مجالات التعليم والعمل، ومنع التمييز فى العمل، وشروط الخدمة بسبب الزواج أو الأمومة، وتوفير الرعاية الصحية، وكفالة تمتع المرأة بجميع الحقوق المتعلقة بمجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وتتضمن المادة الرابعة عشرة حكماً شديد الأهمية يتمثل فى إلزام الدول الأطراف أنْ تأخذ فى الحسبان المشاكل الخاصة التى تواجهها المرأة الريفية، وأنْ تتخذ جميع التدابير لضمان تنفيذ أحكام الاتفاقية عليها.

وتختص مواد الجزء الرابع (المادتين ١٥ و١٦) بالمساواة أمام القانون، وبالجوانب المتعلقة بالشئون المدنية والزواج والعلاقات الأسرية، فتكفل للمرأة المساواة مع الرجل أمام القانون، والأهلية القانونية فى الشئون المدنية، والحقوق المساوية لحقوق الرجل فيما يتعلق بالتنقل، وحرية اختيار مكان السكن والإقامة، وفى جميع

الأمـور المـتعلقة بالـزواج والعلاقـات الأسـرية والأحـوال الشخصـية. وكذلك تمنح المرأة بوصـفها والـدة، وبغـضِّ الـنَّظر عـن حالـتها الزوجـية وفـى جمـيع الأحـوال، الحقوق والمسئوليات نفسها فيما يتصل بالأطفال، مع ترجيح مصالح الأطفال الفضلى.

ويـتعلّق الجـزء الخامس من الاتفاقية (المواد من ١٨ إلى ٢٢) بآلية متابعة تنفيذ الاتفاقـية ودراسـة الـتقدم المحـرز. ويـتجلّى ذلـك فى إقرار المعايير الأساسية لتشكيل "لجـنة القضاء على جميع أشكال التمييز ضدَّ المرأة"، وفى تحديد آليات عملها ومواعيد اجـتماعاتها، ووضع نظامها الداخلي، وانتخاب أعضاء مكتبها، وكذلك فى تعهُّد الدُّول بـتقديم الـتقارير إلى الأمـين العـام للأمـم المـتحدة لتتولى هذه اللجنة النظر فيها، ورفع تقاريـر سـنوية إلى الجمعـية العامـة للأمم المتحدة بشأن أنشطتها، وبخصوص التقارير والمعلومات الواردة من الدُّول عن تنفيذ الاتفاقية.

أمـا الجـزء السادس والأخير (المواد من ٢٣ إلى ٣٠)، فإنه يتضمَّن الإشارة إلى أثر الاتفاقـية عـلى المعاهدات الأخرى؛ حيث تؤكد المادة الثالثة والعشرون أنّه لا يُوجد فى هـذه الاتفاقية ما يمسُّ الأحكام الأكثر تيسيراً لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، التى ربمـا تكـون واردة فى تشريعات دولة طرف، أو فى اتفاق دولي، أو اتفاقية، أو معاهدة دولـية، نـافذة بالنسبة إلى تلك الدولة. وكذلك يتضمن هذا الجزء تعهد الدول الأطراف بـأن تُعمل إعمالاً كاملاً جميع الحقوق المنصوص عليها فى الاتفاقية (المادة ٢٤). وتتعلق المـادة الخامسـة والعشـرون بالمسـائل ذات الصـلة بالتوقـيع عـلى الاتفاقـية، والانضـمام إلـيها، والتصـديق علـيها، وإيـداع وثـائق الانضـمام أو التصديق لدى الأمين العام للأمم المـتحدة. أما المادة السادسة والعشرون فإنها تجيز لأى دولة طرف أن تطلب إعادة النَّظر فـى الاتفاقـية. وتحـدد المـادة ٢٧ معايير بدْء نفاذ الاتفاقية، بينما تتناول المادة الثامنة والعشـرون مسـألة إبـداء الـتحفظات، وتؤكد عدم جواز إبداء تحفظٍ يكون منافياً لموضوع الاتفاقـية وغرضـها. وتوضح المادة التاسعة والعشرون آلية فض أى خلافٍ، أو نزاعٍ، قد ينشـأ بـين أطـراف فـى الاتفاقـية. وتشـير المادة الثلاثون إلى إيداعِ الاتفاقية لدى الأمين العـام للأمـم المـتحدة، وإلى تسـاوى حجـية جمـيع نصوصـها باللُّغـات الأساسـية الست المعتمدة.

وفـى ضـوء مـا تقـدَّم من عرض مكثفٍ لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضـدَّ المرأة، وهو العرض الذى راعينا أن يكون مركزاً على نحو يسمح باتخاذه مرآة نقرأ انعكـاس أفكـار قاسم أمين على سطحها وفى أبعادها المختلفة، حالما نقف أمامها لنقلب صفحات كتابيه: "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة".

"تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" فى مرآة الاتفاقية

طبيعة المرأة

يؤسـس قاسـم أمـين دعوتـه إلى تحريـر المـرأة، واحترامهـا، ومساواتها بالرجل، عـلى مـبدأ أساسـى مؤداه أنَّ المرأة والرجل كلاهما من نوع الإنسان، فالمرأة "إنسانٌ من نوع الـرجل لهـا مـا له وعلـيها مـا عليه" (تحرير المرأة ص ٨٩). إنها "إنسانٌ مثل الرجل، لا تخـتلف عـنه فـى الأعضـاء ووظائفهـا، ولا فـى الإحسـاس، ولا فى الفكر، ولا فى كل ما تقتضـيه حقـيقة الإنسـان مـن حيـث هـو إنسـان، إلاَّ بقـدر مـا يستدعيه اخـتلافهما فـى الصـنف" (تحريـر المرأة ص ٢١). وهى "إنسان له من خاصة الإنسان ما لنا، فهو مثلنا له روح ووجـدان وقلـب وعقـل وحـواس" (تحريـر المرأة ص ٨١)، والرجل والمرأة هما شقان لجسمٍ واحـد مفـتقر بعضـه إلى بعـض ليتمَّ له الكمال بالاجتماع" (تحرير المرأة ص ٤٠). وفـى كـتاب "المـرأة الجديـدة" يؤكـد قاسم أمين المبدأ نفسه، فيكتب: "والمرأة إنسان مثل الـرَّجل زينـتها الفطـرة بموهبة العقل، فحقٌّ لها أنْ تسمو اليوم إلى ما يقرب من درجتـه، إنْ لم تسـتطع أن تُسـاويه فـيها" (المـرأة الجديـدة ص ٦٢)، وكى يعمِّق هذا الفهم ويربطه بوعـى إسـلامى مستنير، يقتبس عن العلامة الهندى عناية حسين قوله: "إذا لم تتحققوا أيهـا السَّـادة أنّ الـرِّجال والنِّسـاء توأمـان عـاملان فـى الهيـئة الاجتماعـية، أنهـم إما أنْ يقومـوا معـا وإمـا أنْ يسقطوا معاً، فلا سبيل إلى الرقى، ولا وسيلة إلى التقدم والنجاح..." (عـناية حسـين: مـن خطبةٍ له فى جمعية الآداب الإسلامية بمدراس فى الهند، ترجمت فـى جـريدة المؤيـد الصادرة فى ١٤ تموز (يوليو) ١٩٠٠، وقد اقتطفها قاسم أمين وأوردها فـى كـتابه "المـرأة الجديـدة" ص ٩٤). وهكذا نجد أنَّ مفهوم قاسم أمين لطبيعة المرأة هو نفسـه المفهـوم الـذى تتبـناه الاتفاقـية الـتى اعـتمدتها الأمم المتحدة بعد ثمانية عقود من صـدور الكـتابين اللذيـن تضـمناه؛ وذلـك لأن الاتفاقـية تنهض على الإعلان العالمى لحقوق

الإنسان، وعلى غيره من العهود والمواثيق والصكوك الدولية السابقة لها، والتى تؤكد أنّ المرأة والرجل من نوع الإنسان، وأنّ البشر جميعاً سواسية، يولدون أحراراً، متساوين فى الكرامة والحقوق، وأنّ لهم جميعاً حق التمتع بالحقوق الإنسانية والحريات الأساسية من دون أى تمييز من أى نوع.

مصدر الانحطاط وتعريف التمييز

يرجع قاسم أمين تردى الأخلاق المفضى إلى احتقار المرأة، ووضعها فى مكانة أدنى كثيرا من مكانة الرجل، إلى توالى الحكومات الاستبدادية، فهو يرى أنّ الاستبداد إذا غلب على أمة، فإنّ أثره فى الأنفس لا يقتصر على الحاكم الأعلى المستبد، وإنما يتصل منه بمن حوله، و"ينفث روحه فى كلّ قوى بالنسبة لكلّ ضعيف متى مكنته القوة من التحكم" (تحرير المرأة ص ٢٧)، ولذا "كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أنّ الرجلٍ فى قوته أخذ يحتقر المرأة فى ضعفها" (تحرير المرأة ص ٢٧)، وخص نفسه بكل حقٍ، وحرمها من كلّ حق، فـ "له الحرية ولها الرِّق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنُّهى ولها الطاعة والصبر، له كل شيء فى الوجود وهى بعض ذلك الكل الذى استولى عليه" (تحرير المرأة ص ٢٨). إنّ الرجل، أو أى سلطة مستبدة، قد واصلا على امتداد القرون، ممارسة التمييز ضدّ المرأة. وليست أشكال الاستبداد والاستعباد والتفرقة وتقييد الحرية التى يشير إليها المقتبس السابق عن قاسم أمين إلا تجسيداً عملياً لما ورد فى المادة الأولى من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، وهى المادة التى تعد أى مفاضلة أو تفرقة أو استعباد أو تقييدٍ يتم على أساس الجنس، تمييزاً ضدّ المرأة ينال من الإقرار بحقوقها، وحرياتها المساوية لحقوق الرجل، وحرياته فى جميع المجالات والميادين، ويحول دون تمتعها بهذه الحقوق والحريات وممارستها لها. غير أنّ المفارقة المهمة تكمن، هنا، فى أن قاسم أمين، ولأسباب موضوعية ثقافية ودينية وتاريخية، لم يكن يمتلك ما يؤهله لأن يفكر فى أنْ يُقِرَّ للمرأة، على نحو ما ستفعل الاتفاقية بعد ثمانين عاماً تقريباً، بجميع هذه الحقوق بـ"غض النظر عن حالتها الزوجية".

القضاء على التمييز

القضـاء عـلى التميـيز هو بمصطلح قاسم أمين قضاء على الانحطاط الذى تردت إليه أوضـاع المـرأة المصـرية والعربـية والمسلمة، وهـو إنهـاء لما تـتعرض له من احتقار وإلغاء وتهمـيش، ولعلـنا نسـتطيع، عـبر قـراءة أفكـار قاسـم أمـين فـى مـرآة المـادة الثانيـة من الاتفاقـية، أنْ نـدرك أنـه يـتطلع مـن حيث المبدأ إلى منح المرأة جميع الحقوق والحريات، وإلغـاء جمـيع أشـكال التميـيز الـذى تـتعرض له، ولكـنه يـدرك، مميزاً بين إقرار الحق وبـين اسـتعماله، أن ذلـك لا يـتم دفعـة واحـدة، وإنما عبر تدرج منطقى منتظم يفضى إلى تحقـيق المسـاواة الـتامة بين الرجل والمرأة فى جميع حقول الحياة ومجالاتها، وإلى جعل هـذه المسـاواة دسـتوراً وقانونـا، لا يخـرجا عـن الحدود الشرعية، ولا يتقيدا بمذهب من المذاهـب (انظـر: تحرير المرأة ص ١٤٨). وينبه قاسم أمين، مثلاً، إلى أنه لا يُطالب برفع الحجـاب دفعـة واحـدة، ولا يقصـد ذلـك، ولا سيما أنَّ النسـاء لم يـنلن القسط الوافى من التربـية والتعلـيم، وهـو يخشـى أن ينشأ عن الانقلاب المفاجئ "مفاسد جمة لا يأتى معها الوصـول إلى الغـرض المطلوب" (تحرير المرأة ص ٩١)، ويوضح أنه يميل إلى "إعداد نفوس البـنات فـى زمـن الصبا إلى هـذا التغـيير، فـيعدن بالـتدريج إلى الاستقلال، ويودع فيهن الاعتقاد بأن العفة ملكة فى النفس لا ثوب يختفى دونه الجسم" (تحرير المرأة ص ٩١).

كفالة تطور المرأة وتقدمها الكاملين

يـرى قاسـم أمـين أنـه لا يوجـد فـرق بـين الـرجل والمـرأة فـى الشوق إلى التطور والـتقدم، ويـرى أنَّ "لكـلِّ نفـس حـقٌ طبيعى فى تنمية ملكاتها الغريزية إلى أقصى حد تـرمى إلـيه باستعدادها" (تحرير المرأة ص ٣٥)، وهذا هو عين ما تقرره، وتطالب به، المـادة الثالـثة مـن الاتفاقية، وهى المادة التى تلزم الدول الأطراف باتخاذ التدابير التى تكفـل تطـور المـرأة وتقدمهـا الكـاملين؛ وذلـك لتضـمن لهـا ممارسـة حقـوق الإنسـان والحريات الأساسية والتمتع بها عل أساس المساواة مع الرجل.

التعجيل بالمساواة بين الرجل والمرأة، وحماية الأمومة

كمـا سـبق أن أشـرنا وللأسـباب التى ألمحنا إليها، لم يكن لقاسم أمين أن يتبنى فكـرة التعجـيل فـى تحقـيق المساواة بين الرجل والمرأة، ولكنه كان حريصاً على مطالبة

الهيئة الاجتماعية بتمكين المرأة، التى هى أساس العائلة، من القيام بوظيفتها الاجتماعية على أكمل وجه، وذلك باتخاذ تدابير عدة، من بينها تلك التى تكفل توفير الرعاية للنساء الحوامل وللأمهات من مختلف النواحي: التربوية والتعليمية والصحية؛ فأخلاق الأم هى أخلاق الأمة، وتعلم الأم ضرورة اجتماعية تكفل لها معرفة حقوقها، وتمكنها من تنشئة أطفالها تنشئة حسنة كريمة، يتهذب معها العقل ويرق الشعور. وليس لأحدٍ أنْ يتوقع "تحصيل رجال ناجحين إنْ لم يكن لهم أمهات قادراتٍ على أن يهيئنهم للنجاح" (تحرير المرأة ص ١٠٣). إنّ كون المرأة أساساً للعائلة، ونظراً لأن الإنجاب هو وظيفة تؤديها لحفظ النوع، ولكى تكون المرأة خلقاً كاملاً، فإنه لا بدَّ من أن تتربَّى جسمياً وعقلياً؛ وذلك لأن "تربية العقل لا تثمر ثمرتها إلا بتربية الجسم، وأنَّ موازنة العقل لا تتمُّ إلا بموازنة وظائف الجسم. وإذا تذكر القارئ ما سبق بيانه من أنَّ الولد يرث من أبويه خصوصاً من أمه الحالة الجسمية والعقلية التى تكون عليها مدة حمله، يعلم ما تستفيده المرأة والرجل والهيئة الاجتماعية كلها من الاعتناء بصحة المرأة" (تحرير المرأة، ص ١٠٢).

تعديل الأنماط السلوكية (الاجتماعية والثقافية) والقضاء على التحيزات الجنسوية

تدعو المادة الخامسة من الاتفاقية إلى تعديل الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل بغية القضاء على فكرة دونية أحد الجنسين أو تفوقه... وكفالة التفهم السليم للأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية، والاعتراف بالمسئولية المشتركة من الرجال والنساء فى تنشئة أطفالهم وتطورهم، مع الإقرار بأن مصلحة الطفل الفضلى هى الاعتبار الأساسى فى جميع الحالات.

يدرك قاسم أمين، على نحو ما تدرك المادة الخامسة، أن التقدم نحو المساواة يتطلب تغييرات اجتماعية وثقافية، ليس أملها التصدى للأفكار والممارسات التى تفضى إلى إبعاد المرأة وتهميشها، وإلى استمرار التوزيع النمطى للأدوار بين النساء والرجال معيشة داخلية ومعيشة خارجية، وإلى إلغاء فكرة تميز الرجل وتفوقه، وغير ذلك من تصنيفات نمطية قائمة على أساس جنسوى... وإذ يدرك قاسم أمين أن هذه

التصـنيفات تتـبدى أكـثر مـا تتـبدى فـى الحياة العائلية، فإنه يدعو إلى احترام المرأة، والاعـتراف بأهمية الأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية، ويلمح إلى أهمية مشاركة الرجل فى تنشئة الأطفال.

يقـول قاسـم أمـين: "يجـب أن تـربى المرأة على أن تدخل فى المجتمع الإنسانى وهى ذات كاملة لامادة يشكلها الرجل كيفما شاء"(المرأة الجديدة ص ٧١).

ويقـول: "إن كل حركة من حركات العمل نحو التقدم يتبعها حتما أثر يناسبها فى العادات والآداب" (تحرير المرأة ص٢٣).

ويعدد قاسم أمين جملة من الممارسات وأنماط السلوك العنيف، التى تحتقر المرأة وتهينها. ويدعو إلى التخلى عنها، وهو إذ يطالب الرجل، أو المجتمع بعامة، أن يفعل ذلـك، فإنـه يطالـب بتربـية المرأة وتعليمها؛ لتدرك حقوقها، ولتسهم فى تغيير أنماط السـلوك: "مـن احـتقار المـرأة أن يطلـق الـرجل زوجته بلا سبب... من احتقار المرأة أن يقعـد الـرجل عـلى مائدة الطعام وحده، ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة يأكلن ما فضـل منه... من احتقار المرأة أن يعين لها محافظا على عرضها مثل أخ أو مقدم أو خادم يراقـبها ويصـحبها أيـنما تـتوجه... مـن احـتقار المرأة أن يسجنها فى منزل، ويفتخر بأنهـا لا تخـرج مـنه إلا محمولـة عـلى الـنعش إلى القـبر... مـن احتقار المرأة أن يعلن الـرجل أن النسـاء لسـن محـلا للـثقة والأمانـة... من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل فى أى شىء يتعلق بها..." (تحرير المرأة ص٢٩).

ويشـير قاسـم أمـين إلى أن مـا طرأ من تغييرات إيجابية فى واقع المرأة، إنما يعود إلى أن الـرجال أنفسـهم قـد غـيروا أفكـارهم عن المرأة... وتغيروا، "وكثير من الرجال قد أعطـوا نسـاءهم مقامـا فى الحياة العائلية. وهذا إنما طرأ على بعض الرجل من نشأة الثقة فى نفوس أولئك الرجال بنسائهم، واطمئنانهم إلى أمانتهن، وهو احترام جديد للمرأة".

ومـن الحـق أن فكـر قاسم أمين، ودعوته إلى تحرير المرأة عبر تعليمها وتـربيتها وتغـيير أنمـاط السـلوك المجـتمعى، إنمـا ينهضـان على مبدأ أساسى مؤداه أن المرأة هى أسـاس العائلـة، وأن العائلـة هـى أسـاس الهيـئة الاجتماعـية، وأن الأمومـة وظـيفة اجتماعـية تؤديهـا المرأة بالفطرة... ويرى أن تأهيل المرأة للقيام بهذه الوظيفة يقتضى،

أساسا، تأهيلها لكسب ضرورات الحياة بنفسها، وأن إعفاءها من هذا الواجب هو السبب الذى جر إلى ضياع حقوقها.

يقول قاسم أمين مؤكدا فهمه السليم للأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية: "نحن لا نجادل فى أن الفطرة أعدت المرأة إلى الاشتغال بالأعمال المنزلية وتربية الأولاد، وأنها معرضة لعوارض طبيعية كالحمل والولادة والرضاعة لا تسمح لها بمباشرة الأعمال التى يقوى عليها الرجال، بل نصرح هنا أن أحسن خدمة تؤديها المرأة إلى الهيئة الاجتماعية هى أن تتزوج وتلد وتربى أولادها. هذه قضية بديهية لا تحتاج فى تقريرها إلى بحث طويل، وإنما الخطأ أن نبنى على ذلك أن المرأة لا يلزمها أن تستعد بالتعليم والتربية للقيام بمعاشها، وما يلزم لمعيشة أولادها إن كان لها أولاد صغار عند الحاجة" (المرأة الجديدة، ص٦٤).

ويؤكد قاسم أمين، مجاريا فى ذلك ما أكدته أبحاث العلم أن "المرأة ليست مثل الرجل فى الخلقة، وأنه يوجد بين الصنفين اختلافات تشريحية وفسيولوجية يمتاز بها كل صنف عن الآخر"، غير أنه يؤكد فى المقابل أنه "ليس فى هذه الاختلافات ما يدل على أن أحد الصنفين أرقى من الآخر أو أحط منه" (المرأة الجديدة، ص ٣٦)؛ فالحقيقة أن المرأة أمام علم التشريح "ليست أقل من الرجل ولا أرقى منه، وإنما تختلف عنه؛ لأن لها وظائف تقوم بها غير وظائف الرجل" (المرأة الجديدة،ص٣٦). والمرأة فى رأى أدق العلماء وأشدهم مصداقية "مساوية للرجل فى القوى العقلية، وتفوقه فى الإحساسات والعواطف... وما يشاهد الآن بين الصنفين من فروق هو صناعى لا طبيعى" (المرأة الجديدة، ص٣٨)، أو مكتسب من خلال اشتغال الرجال أجيالا عدة بممارسات وأعمال منعت منها النساء.

ويشير قاسم أمين إلى الاشتراك فى المسئولية بوصفه مؤسساً ضرورياً للاشتراك فى الحقوق، وفى هذا إلماح إلى ضرورة اشتراك النساء والرجال فى تربية الأبناء، وفى بناء حياة المجتمع والأمة، "فإن الرجل لما كان مسئولا عن كل شىء استأثر بالحق فى التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ فى نظره إلا كما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلا منه على أن يتسلى به"(تحرير المرأة،ص٣٦).

وفـى إقـرار قاسم أمين أن "الصبى أمانة عند والديه"، ونقله عن الغزالى أن الوزر فـى إسـاءة تربـية هذا الصبى إنما يقع على "وليه القائم عليه" (تحرير المرأة، ص٤٩)، إشـارة واضحـة إلى إعطـاء الأولويـة، دائما، إلى الطفل، وإلى عدّ مصلحتـه الفضلى أولوية مقدمـة فـى كـل الحـالات. ويـبدو أن الإلحـاح على تربية الأم وتعلمها يستند، فى فكر قاسـم أمـين، إلى حاجـة اجتماعـية... نفعـية، أساسها تربـية الطفل، وتنشئته كأساس لتربية الأمة وتنشئتها وبناء ثقافتهـا... وذلك؛ لأن الطفل "لا يعيش من طفولته إلى سن التميـيز إلا بـين النسـاء" (تحريـر المـرأة،ص٥٠). وهو بحسب ما يقول الغزالى: "أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما ينقش عليه، ومائل إلى كل ما يمال إليه بـه..." (تحرير المرأة، ص ٤٩).

ولذلـك يـرى قاسم أمـين أن "تعلـيم البـنات مقـدم عـلى تعليم الذكور" (تحرير المـرأة، ص ٥٢)، وهو لا يرى كمالا للرجل مادامت المرأة ناقصة، ويتساءل: "أيتم كمال الـرجل إذا كانـت المـرأة ناقصة؟ "(تحرير المرأة، ص٥٤)، بل إنه لا يرى كمالا لأمة لا تكـون المـرأة بهـا ذاتـا كاملـة: "ولما كانت المرأة هى أساس العائلة كان تقدمها وتأخرها فى المرتبة العقلية أول مؤثر فى تقدم الأمة وتأخرها "(تحرير المرأة، ص١٠٣). والذات الكاملة هى الذات التى يكتمل كمالها الثنائى: الجسم والعقل.

مكافحة الاتجار بالمرأة واستغلالها

تتـناول المـادة السادسـة مـن الاتفاقـية مسـألة الاتجـار بالمـرأة واسـتغلالها فـى الدعـارة. وتـتخطى الصيغ الدولية القائمة بشأن "الاستغلال الجنسى، وذلك بمطالبتها الـدول بإصـدار تشـريع مناسب وتطبيقه، وبمعالجـة الأسباب الجذرية للاتجار بالمرأة، ولاستغلالها فى البغاء والدعارة.

وبمقاربـة هـذه المـادة مـع أفكـار قاسـم أمـين الـواردة فـى كتابيه "تحرير المرأة" و "المـرأة الجديـدة" نلاحـظ أنـه يعـالج هـذه المسألة فى سياق كلامه على أعمال الإنسان التى تنقسـم إلى ثلاثـة أنـواع لهـا التراتـب الآتـى: "أولها: الأعمال التى يحفظ المرء بها حياته. وثانـيها: الأعمـال الـتى تفـيد عائلته... وثالثها: الأعمال التى تفيد الوجود الاجتماعى". ويـرى قاسـم أمين أن "كل تربية صحيحة يجب أن تمكن الإنسان من القيام بهذه الأعمال،

وأن تراعى هذا الترتيب الطبيعى" (تحرير المرأة، ص٥٦)، وأن "التربية التى تشمل هذه الأنواع الثلاثة على الترتيب الذى وضعناه هى لازمة للرجال والنساء على حد سواء" (تحرير المرأة، ص٥٦). ويرى قاسم أمين أن اجتثاث الأسباب الجذرية للاتجار بالمرأة واستغلالها فى الدعارة، أو دفعها قسرا إليها، إنما يبدأ بتربية عقل المرأة والرجل معا، وتهذيب أخلاقهما؛ وذلك لأن "تربية العقل والأخلاق تصون المرأة، ولا يصونها الجهل، بل هى الوسيلة العظمى لأن يكون فى الأمة نساء يعرفن قيمة الشرف، وطرق المحافظة عليه ... وأن من يعتمد على جهل امرأته مثله كمثل أعمى يقود أعمى، مصيرهما أن يترديا فى أول حفرة تصادفهما فى الطريق"(تحرير المرأة، ص٥٩).

ويوسع قاسم أمين مفهوم الحرية، فيما هو يوسع مفاهيم الاتجار أو الاسترقاق أو الرق والعبودية والاستغلال. فالحرية التى هى "قاعدة ترقى النوع الإنسانى"، ومعراجه إلى السعادة"(المرأة الجديدة، ص٢٩)، هى: "استقلال الإنسان فى فكره وإرادته وعمله متى كان واقفا عند حدود الشرائع محافظا على الآداب، وعدم خضوعه بعد ذلك فى شىء لإرادة غيره. اللهم إلا فى أحوال مستثناة كالجنون والطفولية" (المرأة الجديدة،ص٢٩)، ويريد قاسم أمين لهذه الحرية أن تكون "أساسا لتربية نسائنا" (المرأة الجديدة، ص٢٩)؛ وذلك لأن "الرقيق ليس هو الإنسان يباع للاتجار به فقط"، وإنما هو، إضافة إلى ذلك "كل من لم يملك قياد فكره وإرادته وعمله ملكا تاما...!" (المرأة الجديدة، ص ٢٩)

إن أشكال الاستعباد كثيرة ومتنوعة، وربما تتباين بتباين الطبقات الاجتماعية: (تقبيل المرأة يد الرجل، عدم جلوس الرجال مع النساء والأكل معهم، حبس المرأة والحجر عليها فى البيت، تزويج المرأة من رجل لا تعرفه ومن غير أن يكون لها رأى فيه، عدم تعليمها فروض العبادة أو تعلمها مقدارا محدودا منها، إلزام المرأة ستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها...). وبالجملة فإن المرأة التى "لا تعيش بنفسها لنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل" (المرأة الجديدة، ص ٣٢) هى رقيقة، مستعبدة، وإن "أول عمل يعد خطوة فى سبيل الحرية هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره" (المرأة الجديدة،ص٣٥).

إن الفقـر والجهـل والبطالة والاستبداد هى العوامل الأساسية التى دمغت المرأة، وإذا "اقـترن الحجـاب بالـبطالة، ولا يمكـن انفكـاك الحجـاب عـنها، تـبعهما قتل كل فضـيلة فـى نفـس المـرأة" (المرأة الجديـدة، ص٤٣). وهـذا التلازم بين الفقر والحجاب والـبطالة يفضـى بالضـرورة، مـع فقـدان المعيل، إلى سـقوط المـرأة فى هوة الفساد، وإلى تعـرض المـرأة لشـتى صـنوف الاسـتغلال، بمـا فـى ذلك الدعارة. يقول قاسم أمين: "إن كثيرا من النساء لا يجدن من الرجال من يعولهن، فالبنت التى فقدت أباها ولم تتزوج، والمـرأة المطلقـة، والأرملـة التى توفى زوجها، والوالدة التى ليس لها أولاد ذكور أو لها أولاد قصـر - كـل هـؤلاء المذكـورات يحـتجن إلى التعلـيم؛ ليمكـنهن القـيام بمـا يسـد حاجتهن وحاجات أولادهن إن كان لهن أولاد. أما تجردهن من العلم فيلجئهن إلى طلب الـرزق بالوسـائل المخالفة للآداب، أو إلى التطفل على بعض العائلات الكريمة" (تحرير المـرأة، ص ٣٣-٣٤). وكى تتم مكافحة ذلك، وبغية الاستجابة إلى "نظام الوجود" الذى قضـى بـأن "كثيرا من النساء يعشن فى الوحدة والانفراد ويسعين ويعملن لكسب قوتـهن وقـوت أولادهـن وبعـض أقـاربهن من القواعد والعاجزين عن الكسب"(المرأة الجديدة، ص٦٩). يطالـب قاسـم أمين، إضافة إلى - وفى سياق - مطالبته بتحرير المرأة وتربيتـها وتعلـيمها - بتوسـيع قـاعدة: "الضـرورات تبـيح المحظـورات"، لتشـمل إباحة كشف الوجـه، والخـروج مـن البيـت، ومزاولة أعمال الرجال والاختلاط بـهم، والحصول على التعليم الذى يؤهل المرأة للقيام بالأعمال، للفقيرات من النساء اللواتى تلجئهن الضرورة إلى السـعى لتحصـيل أرزاقهـن، وإنما لجميع النساء، بحيث تكون الإباحة عامة شاملة لجمـيع النسـاء والأحـوال؛ وذلـك لأن كل نفس حية معرضة لانتياب الحاجات ونزول الضـرورات، ومـن الخـير أن تعـد المرأة لملاقاة ما قد ينتابها أو ينزل بها، "فلو حرمت المـرأة مـن التأهـب لملاقاة الضرورات حتى وقعت فيها لم تستطع للخلاص منها سبيلا، وكان حرمانها من هذا التأهب عبارة عن تسليمها للهلاك"(المرأة الجديدة، ص٦٨).

وجـلى هـنا أن قاسـم أمين يطالب باجتثاث الجذور المفضية إلى إمكان سقوط المرأة فـى أى شـكل مـن أشـكال الاتجار بها، واستغلالها، ويدعو إلى اتخاذ التدابير الوقائية اللازمة.

المشاركة فى الحياة السياسية، وفى الحياة العامة

تؤكد المادة السابعة من الاتفاقية حق المرأة فى التصويت فى جميع أشكال الانتخابات والاستفتاءات العامة، وتؤكد أهليتها لأن ترشح نفسها للهيئات التمثيلية المختلفة. وتلزم هذه المادة الدول بإيجاد الظروف التى تمهد مساءلة المرأة، والقضاء على القيود الجنسوية المفروضة على وظائف بعينها.

وتشير المادة إلى أهمية مشاركة المرأة فى المنظمات والهيئات غير الحكومية، وفى جميع الاتحادات والهياكل الأهلية المعنية بالحياة العامة، والمدنية والسياسية للبلد.

وبمقارنة هذه المادة مع أفكار قاسم أمين نلاحظ أنه أكد هذا الحق للمرأة، بوصفه حقا من حقوقها الأساسية التى ينبغى أن تتمتع بها، من حيث المبدأ. ولكن، وعلى غرار ما يفعل فى مواضع كثيرة انطلاقا من تمييزه ما بين إقرار الحق وإمكان ممارسته علنيا، ودعوته إلى الأخذ بالتدرج فى ممارسة الحقوق وإقامة المساواة بحسب التأهل والاكتساب المعرفى، يوضح، فى سياق كلامه على "المرأة والأمة" من منظور القاضى، بأن حاضر المرأة الغربية هو شكل مستقبل المرأة الشرقية الذى يطمح أن يكون حاضرا ذات يوم، أن المرأة الغربية تشارك فى شتى نواحى الحياة العامة، وأنها ذاهبة نحو نيل حقوقها السياسية؛ لتكتمل مساواتها بالرجل، من هذه الوجهة. ويرى أن الإسلام، فى مبدأه، قد أتاح لعدد كبير من النساء أن يشاركن فى مصالح المسلمين العامة، وأن يؤثرن فيها. ويشير إلى أن: " الناظر فى الأحوال التى فضلت فيها شريعتنا الرجل على المرأة، مثل الخلافة والإمامة والشهادة فى بعض الأحوال، لا يجد واحدة منها تتعلق بعيشتها الخصوصية وحريتها. وأن الشارع لم يراع فى هذه المسائل القليلة إلا عدم الخروج بالمرأة عن وظيفتها العائلية وحصر الوظائف العمومية فى الرجال، وهو تقسيم طبيعى جرى على مقتضاه إلى الآن التحدى فى أوروبا، ولا يوجد فيه شىء يمنع من ترفيه المرأة والوصول بها إلى أعلى مرتبة تستحقها" (تحرير المرأة،ص ١٠٨).

إذا كان قاسم أمين قد أقر للمرأة بجميع الحقوق العامة والسياسية، عموما، ولم يذهب إلى تفصيل ذلك أو الكلام على ضرورة الإسراع فى تطبيقه؛ فإنه ظل مأخوذا بما

وصلت إليه المرأة الغربية في هذا المضمار، "إن كل مطلع على حركات النساء الغربيات وأعمالهن لا يشك أنهن يأتين من الأعمال العظيمة ما لا قوام للمدنية بدونه؛ لا يوجد فرع من فروع الصناعة والتجارة، ولا علم من العلوم، ولا فن من الفنون إلا والمرأة عاملة فيه مع الرجل كتفا بكتف، ولا يوجد عمل خيرى إلا وهى أول العاملين فيه، ولا تقع حادثة سياسية إلا وللمرأة نصيب فيها، وليس بين الصنفين فرق إلا أن المرأة لم تنل الحقوق السياسية، فإذا منحتها - كما هو المنتظر فى بلاد أوربا - تمت المساواة بينهما"(تحرير المرأة، ص ١٠٥). ولعل إلحاح قاسم أمين على مقارنة واقع المرأة العربية الشرقية بواقع المرأة الغربية ينطوى على إقرار ضمنى بالحقوق التى حصلت عليها المرأة الغربية، وبتلك التى تناضل من أجل الحصول عليها، وبأن من حق المرأة الشرقية أن تتمتع بجميع الحقوق، طالما تم تأهيلها لذلك.

وفيما يتعلق بالجمعيات الأهلية، وأعمال الخير، وهى فيما أحسب المقدمات الأولى للجمعيات غير الحكومية الحديثة، يوضح قاسم أمين أن "من أعظم ما يؤسف عليه حرمان بلادنا من أعمال النساء الخيرية؛ لأن الميل إلى الخير من غرائز المرأة الفطرية... وهذا هو عمل المرأة فى الأمم المتمدنة، وقد وجد فى مبدأ الإسلام..." (تحرير المرأة،ص ١٠٦).

ونظرا لأن المرأة لم تكن، زمن قاسم أمين، قادرة على القيام بأعباء الحياة العامة، والحياة السياسية، فإنه وجد فى قيامها بأعمال الخير، وتأهيلها المستمر للقيام بذلك، عبر التعليم والتربية مدخلا ضروريا لتمتع المرأة بالمزايا والحقوق السياسية، يقول قاسم أمين: "ولكن دعنا الآن من المزايا والحقوق السياسية، فإنى ما طلبت المساواة بين الرجل والمرأة فى شيء منها، لا لأنى أعتقد أن الحجر على المرأة أن تتناول الأشغال العمومية - حجرا عاما مؤبدا - هو مبدأ لازم للنظام الاجتماعى؛ بل لأننى أرى أننا لا نزال الآن فى احتياج كبير لرجال يحسنون القيام بالأعمال العمومية، وأن المرأة ليست مستعبدة اليوم لشيء مطلقا، ويلزمها أن تقضى أعواما هكذا فى تربية عقلها بالعلم، والتجارب حتى تتهيأ إلى مسابقة الرجال فى ميدان الحياة العمومية"(المرأة الجديدة، ص ٥٦).

وبناء على ما سبق، يترك قاسم أمين الكلام على حقوق المرأة من وجهة الأعمال والمعارف التى تتعلق بالنوع الثالث من أعمال الإنسان، تلك الأعمال التى تفيد الوجود الاجتماعى، ويقصر كلامه، فى كلا الكتابين، على الأعمال والمعارف التى تختص بالنوعين الأولين (الأعمال التى يحفظ المرء بها حياته، والأعمال التى تفيد عائلته).

تمثيل الحكومة على المستوى الدولى

وإذ تلزم المادة الثامنة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة الدول الأطراف بأن تكفل للمرأة على قدم المساواة مع الرجل، ومن دون تمييز، فرصة تمثيل حكومتها على المستوى الدولى(*)، والاشتراك فى أعمال المنظمات الدولية، فإنه من نافل القول أن نشير إلى أن هذه المسألة لم تكن واردة فى زمن قاسم أمين، إلا أن سياق أفكاره، والمبادئ المؤسسة لمعالجته مسألة الحقوق العامة والسياسية تنطوى على إمكانية أن تشمل هذه الحقوق، حقوق التصويت، والترشيح، والانتخاب، والتمثيل، وفى جميع الصيغ والأشكال، وعلى شتى المستويات.

الجنسية

تلزم المادة التاسعة من الاتفاقية جميع الدول الأطراف اتخاذ التدابير التى تكفل للمرأة، بغض النظر عن حالتها الزوجية، حقوقا مساوية للرجل بخصوص التمتع بجنسيتها(**)، أو تغييرها أو الاحتفاظ بها، وتمنحها حقا مساويا لحقوق الرجل فيما يتعلق بجنسية أطفالها.

وجلى أن هذه المادة تتراسل مع المادتين ١٥ و ١٦ من الاتفاقية، وهما المادتان اللتان تتناولان مسألة مساواة المرأة بالرجل أمام القانون، وفى إطار الأسرة. وجلى أيضا أن مسألة الجنسية تمثل مدخلا ضروريا للإسهام الكامل فى حياة المجتمع، والتمتع بحقوق الإنسان، فقد تؤثر جنسية المرأة أو الرجل أيضاً، على حق أى منهما فى

(*) هذه المادة هى انعكاس للمادة الثامنة من هيئات الأمم المتحدة.

(**) المادة الخامسة عشرة من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان تنص على أن "لكل فرد حق التمتع بجنسية ما"، وعلى أنه "لا يجوز حرمان شخص من جنسيته أو إنكار حقه فى تغييرها".

التصويت والترشيح أو الانتخاب، وفى اختيار مكان السكن أو الإقامة، وفى الاستفادة من الخدمات والمنافع العامة.

ومن هذا المنظور، فإن منطوق المادة التاسعة والمواد الأخرى ذات الصلة لا ينطوى على ما يمكن أن يفهم منه أن فيه إجباراً للمرأة على الحفاظ على جنسيتها، أو انتقاصا من حقها فى تغييرها، أو الحصول على جنسية أخرى دون التخلى عن الجنسية الأصلية. وفى هذا الضوء، لا يجوز أن يترتب على الزواج، أو انفراطه، أو على تغيير جنسية الزوج، تغيير أتوماتيكى فى جنسية الزوجة.

وإذ تطلب المادة منح المرأة حقا مساويا لحق الرجل فيما يتعلق بجنسية أطفالها، فإن قوانين الجنسية التى تكسب الأطفال، بصورة تلقائية، جنسية آبائهم دون أمهاتهم، تعد مخالفة لهذه المادة، ولعله من المناسب أن نشير هنا إلى أن المادة السابقة من اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل تنص على حق الطفل فى التمتع بجنسية.

وبقراءة أفكار قاسم أمين فى مرآة هذه المواد، نلاحظ أنه لم يتطرق إلى تناول أى من المسائل والحقوق التى عالجتها؛ وذلك ببساطة، لأن أوضاع المرأة والواقع الاجتماعى- التاريخى فى زمنه، لم يضعا أيا منها على درجة من درجات الأولوية المتقدمة، ولم يفرضا التطرق إليها. غير أننا نستطيع، فى ضوء منحنى أفكار قاسم أمين ومنظوره المتفتح، أن نزعم أنه لم يكن ليتوانى عن تأييد هذه الحقوق والمطالبة بها، لو كانت مطروحة فى زمنه بوصفها أولوية من أولويات حقوق الإنسان عموما، والمرأة خصوصا.

التعليم

تطالب المادة العاشرة الدول الأطراف باتخاذ جميع التدابير التى تكفل القضاء على التمييز ضد المرأة فى ميادين التعليم، وتؤكد هذه المادة، مجددا، الحقوق المكفولة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والعهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وبغية ضمان تساوى الرجل والمرأة فى مجال التعليم، ومن أجل تمكين المرأة من المشاركة الفاعلة فى حياة بلدها، تطالب الاتفاقية بما يأتى:

١- إتاحة الفرص نفسها للمرأة والرجل فى مجال التوجيه الوظيفى والمهنى، والحصول على الدرجات التعليمية والعلمية من مختلف المجالات والمستويات، وكذلك على التدريب.
٢- أن تكون المناهج والهيئات التدريبية، والمبانى والمعدات المدرسية، من نفس الطبيعة والخصائص والمستوى النوعى.
٣- القضاء التام على التقسيم النمطى القائم على أساس جنسوى، وذلك على جميع مستويات التعليم، وفى جميع أشكاله؛ وذلك عن طريق تشجع التعليم المختلط وغيره من أنواع التعليم التى تساعد على تحقيق هذا الهدف، ولا سيما عن طريق تنقيح كتب الدراسة، والبرامج المدرسية، وتكييف أساليب التعليم.
٤- الفرص نفسها للاستفادة من المنح التعليمية وغيرها من المنح الدراسية.
٥- الفرص نفسها للمشاركة فى جميع البرامج التعليمية الهادفة إلى تقليص الهوة بين الرجل والمرأة فى مجال التعليم، ومحو الأمية الوظيفية.
٦- مكافحة التسرب من المدرسة للبنين والبنات على السواء.
٧- توفير الألعاب الرياضية والتربية البدنية للبنين والنبات على السواء.
٨- توفير المعلومات التربوية التى تساعد على ضمان صحة الأسر ورفاهيتها، بما فى ذلك المعلومات عن تخطيط الأسرة، للبنين والنبات على السواء.

وبقراءة أفكار قاسم أمين فى مرآة هذه المادة نلاحظ أننا قد دخلنا "بيت القصيد" فى البناء الفكرى الذى أقامه للدعوة إلى تحرير المرأة. وأول ما يلفتنا فى هذا السياق هو الإلحاح المتواصل على تربية المرأة وتعليمها.

لا يؤسس قاسم أمين كلامه المتعلق بتعليم المرأة وتربيتها، على حقيقة أن ثمة تلازماً دائماً، أيده الاختبار التاريخى، بين "انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة وحريتها"(تحرير المرأة، ص ٢٤)، فحسب، بل إنه يذهب إلى الانطلاق من فكرة مؤداها أن المرأة الجاهلة تعجز عن أداء أى دور ذى مغزى، بالنسبة لنفسها، ولعائلتها، وللهيئة الاجتماعية، و"المرأة محتاجة إلى التعليم لتكون إنسانا يعقل ويريد"(تحرير المرأة، ص ٣٣). و " المرأة لا يمكنها إدارة منزلها

إلا بعد تحصيل مقدار من المعارف العقلية والأدبية" (تحرير المرأة، ص٣٢). ويرى قاسم أمين أن بقاء المرأة فى الجهل حرمان للأمة من الانتفاع بأعمال نصف عددها، وأن فى ذلك ضرراً جسيماً لا يخفى. ويرى أن "لا شىء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلا جهلها وإهمال تربيتها" (تحرير المرأة، ص ٣٣).

وجلى هنا أن قاسم أمين لا ينظر، من حيث المبدأ ومن منظور المستقبل، إلى تربية المرأة وتعليمها بوصف ذلك وسيلة لتمكينها من أداء وظائف محدودة تتعلق بإدارة المنزل وتنشئة الأبناء، وإنما يتطلع إلى تربية وتعليم يمكنانها من أن تسهم - على غرار المرأة الغربية - فى جميع مجالات الحياة، ومستوياتها، بما فى ذلك الحياة العامة، أو الحياة الاجتماعية والقضائية والاقتصادية والسياسية.

ولكن قاسم أمين مفكر واقعى، عملى ونفعى، ومستنير، يدرك أن ثمة فرقا هائلا بين المنظر الخيالى الجالس فى مكتبه يكتب على ورقة ولا يخطر بباله أن للمادة الإنسانية صورة غير الشكل الخيالى الذى ملك عقله، والباحث المحلل الذى يختبر النظريات قياسا إلى الواقع، وبالاستناد إلى الوقائع الفعلية والصور المتعددة المتنوعة للمادة الإنسانية، وإلى المقارنات الدالة(*). ولذلك نجد أن قاسم أمين يفرق دائما بين إقرار الحق وبين توقيت الحصول عليه، وشروط ممارسته، ويطالب بالتدرج فى ممارسة الحقوق بحسب التأهل لممارستها على نحو سليم، يقول: "ففى رأيى أن المرأة لا يمكنها أن تدير منزلها إلا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقلية والأدبية، فيجب أن تتعلم ما ينبغى أن يتعلمه الرجل من التعليم الابتدائى على الأقل حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها باختيار ما يوافق ذوقها منها، وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت" (تحرير المرأة، ص٣٢)، ويقول أيضا: "ولست كمن يطلب المساواة بين المرأة والرجل فى التعليم، فذلك غير ضرورى، وإنما أطلب الآن، ولا أتردد فى الطلب، أن توجد هذه المساواة فى التعليم الابتدائى على الأقل، وأن يعتنى بتعليمهن إلى هذا الحد مثل ما يعتنى بتعليم البنين" (تحرير المرأة، ص٥٢).

(*) راجع: المرأة الجديدة، ص ٦٠.

ولكن قاسم أمين لا يقول ذلك متخليا عن مبدأ المساواة التامة، الذى سيحمله بعد ثمانين عاما منطوق المادة الحادية عشرة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وإنما يؤكد فى مواضع كثيرة حق المرأة فى تعليم مساو لتعليم الرجل، وفى تربية متساوية لتربيته، ولا يغفل إمكان حدوث اختلاف نسبى فى مجالات تعلم المرأة وعملها، عن مجالات تعلم الرجل وعمله.

يقول قاسم أمين: "على أن التعليم فى حد ذاته هو فى كل حال حاجة من حاجات الحياة الإنسانية، وهو الآن من الحاجات الأولى فى كل مجتمع دخلت فيه المدنية، وأصبح هو الغاية الشريفة التى يسعى إليها كل شخص يريد أن يحصل سعادته المادية والروحية؛ ذلك لأن العلم هو الوسيلة الوحيدة التى يرتفع بها شأن الإنسان من منازل الضعة والانحطاط إلى مراقى الكرامة والشرف. ولكل نفس حق طبيعى فى تنمية ملكاتها الغريزية إلى أقصى حد ترمى إليه باستعدادها" (تحرير المرأة، ص ٣٥)، ويؤكد قاسم أمين أن ليس ثمة فرق بين الرجل والمرأة فى ذلك.

العمل

تؤكد المادة الحادية عشرة أن العمل حق لكل البشر، غير قابل للتصرف، وتطالب الدول الأطراف باتخاذ التدابير اللازمة للقضاء على التمييز ضد المرأة فى ميدان العمل، وبإعطاء المرأة جميع الحقوق ذات الصلة؛ ومنها: الحق فى فرص توظيف ومعايير اختيار متطابقة مع تلك المعطاة للرجل والمطبقة عليه، والحق فى حرية اختيار المهنة والعمل، وفى الترقى والأمن الوظيفى، وغيرها من مزايا الخدمة وشروطها، كالتدريب وإعادة التدريب، فى الأجر المتساوى للعمل المتساوى، والمساواة فى المعاملة، وفى تقييم نوعية العمل، وفى الضمان الاجتماعى، والإجازة المدفوعة الأجر، والوقاية الصحية، وسلامة ظروف العمل، بما فى ذلك حماية وظيفة الإنجاب.

وتوخيا لمنع التمييز ضد المرأة بسبب الزواج أو الأمومة، ولضمان حقها فى العمل، تطالب الاتفاقية الدول الأطراف بحظر الفصل من الخدمة بسبب الحمل، أو إجازة الأمومة، وبحظر التمييز فى الفصل من العمل بسبب الحالة الزوجية، وبفرض جزاءات على المخالفين،وبإدخال نظام إجازة الأمومة المدفوعة الأجر، أو التمتع بمزايا اجتماعية

مماثلة، من دون أن تفقد المرأة وظيفتها أو أقدميتها، أو علاوتها. وكذلك تدعو الاتفاقية الدول الأطراف إلى تشجيع توفير الخدمات الاجتماعية التى تساعد الوالدين على الجمع بين مسئولياتهما الأسرية ومسئوليات العمل، والمشاركة فى الحياة العامة، وتوفير حماية خاصة للمرأة أثناء فترة الحمل وإعفائها من الأعمال التى يثبت أنها مؤذية لها.

وتطلب الاتفاقية من الدول الأطراف أن تستعرض التشريعات الوقائية المتصلة بالمسائل المتضمنة فى هذه المادة، وبأن تنقحها، أو تلغيها، أو توسع نطاقها، فى ضوء المعرفة العلمية والتطور التكنولوجى، وبحسب الاقتضاء.

وجلى هنا أن هذه المادة تلح على إجراء المراجعة الدائمة للتشريعات الوقائية؛ وذلك لأن وظيفة الإنجاب قد استخدمت، باستمرار، لبدء ممارسة التمييز ضد المرأة فى ميدان العمل، ولأنه يتوجب اتخاذ جميع التدابير القانونية والعملية لوقف هذا التمييز.

وبمقاربة المادة الحادية عشرة فى ضوء أفكار قاسم أمين، يتضح أن أغلب القضايا التى تعالجها هذه المادة، هى نتاج تطور طويل المدى فى مجال انخراط المرأة فى العمل، وهو الأمر الذى لم تكن المرأة الشرقية، بل حتى الغربية، قد عانت من آثاره؛ لأنها لم تكن قد مارسته، أو لم تكن قد مارسته طويلا. ولم تكن آثاره قد اتضحت بعد. غير أن التمييز ضد المرأة فى مجال العمل قديم قدم مشاركتها فى العمل الخارجى، سواء فى المدينة أو فى الريف، ومن هنا، فإن قاسم أمين الذى يقر للمرأة بحق العمل، بوصفه حقا طبيعيا، ينبغى أن يكفل لها، ويطالب - كما مر بنا - بوقف أى نوع من أنواع التمييز ضدها فى هذا المجال، ويدعو إلى تأهيلها عبر "التربية والتعليم والتمرين والممارسة واختبار الناس" (المرأة الجديدة، ص ٦٨)، إلى تحمل أعباء العمل الخارجى، كما أنه يدعو إلى تأهيلها للانتفاع بجميع قواها وملكاتها؛ وذلك لأن "للمرأة حقا فى أن تشتغل بالأعمال التى تراها لازمة للقيام بمعاشها، وأن هذا الحق يستدعى الاعتراف لها بحق آخر، وهو أن توجه تربيتها إلى الطرق التى تؤهلها إلى الانتفاع بجميع قواها وملكاتها" (المرأة الجديدة، ص٧٨).

وفى إطار العمل العام، ودونما إغلاق لأبواب المهن والأعمال الأخرى فى وجه المرأة، يجيز قاسم أمين أن تتوجه نحو صناعتين أساسيتين؛ أولاهما: صناعة تربية

الأطفال وتعليمهم، وثانيتهما: صناعة الطب، ويرى أن المرأة يمكن "أن تشتغل بجميع الأعمال التى قوامها الترتيب والتنظيم، ولا تحتاج إلى قوة العضلات والأعصاب كالتجارة" (المرأة الجديدة، ص٧١).

المساواة فى الرعاية الصحية

تلزم المادة الثانية عشرة من الاتفاقية الدول الأطراف باتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة فى ميدان الرعاية الصحية كى تضمن لها، فى تساو مع الرجل، الحصول على خدمات الرعاية الصحية، بما فى ذلك الخدمات المتعلقة بتخطيط الأسرة.

وتقر الفقرة الثانية من المادة الثانية عشرة بالحاجات الخاصة للمرأة فى هذا المجال، والناجمة عن الحمل والولادة ومرحلة ما بعد الولادة، وتدعو الدول الأطراف إلى توفير الخدمات المناسبة استجابة لهذه الحاجات، التى ينبغى أن تكون مجانية عند الضرورة، وإلى توفير التغذية الكافية أثناء الحمل والرضاعة.

وفى عام ١٩٩٤ أعاد المؤتمر العالمى للسكان والتنمية تأكيد أهمية حقوق الإنجاب والصحة الجنسية والإنجابية وتخطيط الأسرة للرفاهية الفردية والوطنية والدولية.

وبمقاربة أفكار قاسم أمين فى ضوء هذه المادة، نلاحظ أنه قد التفت إلى مسألة الرعاية الصحية من خلال إلحاحه على فكرة أن العقل السليم فى الجسم السليم، ومطالبته بتربية المرأة جسميا وعقليا. يقول قاسم أمين: إن "المرأة لا تكون خلقا كاملا إلا إذا تمت تربيتها الجسمية والعقلية. أما تربيتها الجسمية؛ فلأنها لازمة فى استكمال صحتها، وحفظ جمالها... ولأن ما يكثر عروضه للنساء من الاضطرابات العصبية والمخية إنما هو ناشئ عن عدم انتظام وظائف أعضاء الجسم" (تحرير المرأة، ص١٠٣).

وفى هذا السياق يشير قاسم أمين إلى أن الموازنة بين سلامة العقل وسلامة الجسم هى السر فى تقدم الجنس الإنكليزى السكسونى على غيره، وهو ما دفع الفرنسيين وغيرهم إلى تقليدهم؛ لأنهم أدركوا "أن تربية العقل الذى اعتنوا به لا تثمر ثمرتها إلا إذا صحبتها تربية الجسم، وأن موازنة العقل لا تتم إلا بموازنة وظائف الجسم" (تحرير المرأة، ص ١٠٢).

وفـى ضـوء الـتلازم بين الحالتين الجسمية والعقلية يلتفت قاسم أمين إلى مسألة الاعتـناء بصـحة المـرأة، وإلى حاجـتها الصحية الخاصـة بحسبان أن هذا الاعتناء يعود بالمنفعة على الجميع "المرأة والرجل والهيئة الاجتماعية كلها"؛ وذلك "لأن الولد يرث مـن أبويـه، خصوصـا مـن أمـه، الحالة الجسمية والعقلية التى تكون عليها مدة حمله" (تحريـر المرأة ص ١٠٢)، ولأن الولادة تحتاج إلى "بنية سليمة" (تحرير المرأة ص١٠٣) تتلازم مع "عمل عقلى" تحتاجه التربية.

ويشـير قاسـم أمـين، بحزن عميق، إلى أثر الحجاب – الحبس على صحة النساء فـيقول: "لـيس فيـنا مـن لا يعـرف أن نسـاء كـثيرة فقـدن صحتـهن فـى هـذه المعيشـة المـنحطة، وفـى هذا السجن المؤبد، وأنهن عشن عليلات الجسم والروح؛ لذلك كان أغلب نسـائنا مصابا بالتشحم وفقر الدم. ومتى ولدت المرأة مرة تداعت بنيتها وذبل جسمها، وظهـرت عجـوزاً وهـى فـى ريعـان شـبابها. كل ذلك منشؤه خوف الرجال من الإخلال بالعفة!" (تحرير المرأة ص ٧٨).

الجوانب الأخرى للحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

تلـتزم الـدول والأطـراف، بموجب المادة الثالثة عشرة، باتخاذ التدابير اللازمة للقضـاء عـلى التمييـز ضـد المرأة فى مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وتتعهد الدول الأطراف بضمان منح المرأة الحقوق نفسها ولا سيما فى مجالات:

١- الحـق فـى الاسـتحقاقات الأسـرية، ويمكـن لهـذه المـنافع أن تكـون اجتماعـية أو اقتصادية أو مالية، وهى تشمل المساعدات العائلية، والإعفاءات الضريبية.

٢- الحـق فـى الحصـول عـلى القـروض المصـرفية، أو الـرهون العقارية وغير ذلك من أشـكال الائـتمان المـالى، ويـنـبغى فـى هـذا السـياق ألا يشـترط موافقة أقرباء المرأة الذكور لتمكينها من الحصول على قرض مالى، مثلا.

٣- الحـق فـى الاشـتراك فـى الأنشـطة الترويحـية، والألعـاب الرياضية، وفى جميع جوانب الحياة الثقافية.

وبقـراءة أفكـار قاسـم أمـين فـى مـرآة هذه المادة نلاحظ أن تأكيده على حقيقة أن المرأة أساس العائلة وعدّه العائلة أساسا للهيئة الاجتماعية، وكلامه على ما وصلت إليه

المرأة الأوروبية (المثل الأعلى) ينطوى على إقرار للمرأة المصرية (العربية والشرقية) بهذه الحقوق، فهو يرى أن المرأة العربية تشارك فى جميع مناحى الحياة، وهى تتمتع بمساواة مع الرجل فى كثير من الحقوق الناجمة عن هذه المشاركة، وعن المسئوليات التى تتحملها المرأة. ومن الحق أن الإشارة إلى دور المرأة فى التربية الأسرية، والإعلاء من شأن هذا الدور، وإقرار ماله من أهمية على مستوى المجتمع بأسره، أمور تنطوى على الإقرار بحق المرأة فى أى استحقاقات أسرية يتوافق عليها المجتمع، أو تقرها الدولة. مع ملاحظة أن قاسم أمين لم يذهب إلى تفصيل هذه المسألة، وفى ذلك ربما لكونها تابعة لحصول المرأة على حقوقها الأساسية الأخرى ومرتبطة بها.

وفى إلماح قاسم أمين إلى مشاركة المرأة العربية فى جميع أنواع العلوم والفنون إقرار للمرأة عموما من حقوق ثقافية، غير أن الواقع الاجتماعى - التاريخى، وواقع المرأة المصرية - العربية لم يكن ليضع المطالبة بهذه الحقوق بوصفها أولوية تفرض الإلحاح على المطالبة بتحقيقها.

وكذلك فإن إشارة قاسم أمين إلى أن الشريعة قد خولت للمرأة "ما للرجل من الحقوق، وألقت عليها تبعة أعمالها المدنية والجنائية"، ومنحتها "الحق فى إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها" (تحرير المرأة، ص ٦٥)، أمر ينطوى على إمكان تأكيد الحق الذى تتناوله المادة الثانية (ب) أى الحق فى الحصول على القروض المصرفية، والرهون العقارية...، لو كان هذا الأمر مطروحا فى زمن قاسم أمين.

وفى الإشارات إلى ضرورة توفير التربية الجسمية، وضرورة رفع الحجاب والخروج إلى الهواء الطلق، إقرار بما للمرأة من حقوق فى مجال الاشتراك فى الأنشطة الرياضية والترويحية.

المرأة الريفية

نادراً ما تحصل المرأة الريفية على الاعتراف بدورها المهم الذى تؤديه على مستوى العائلة والمجتمع الريفى. ونادرا ما تحصل على مقابل مادى أو معنوى يتعادل مع العمل الذى تقوم به.

والمادة الرابعة عشرة من الاتفاقية، وهى مادة بالغة الأهمية، تلزم الدول الأطراف بأن تهتم بالمشكلات التى تواجهها المرأة الريفية، وأن تسعى إلى حلها وإلى

القضاء على التمييز ضد هذه المرأة، وإلى ضمان مشاركتها فى التنمية الريفية، واستفادتها من برامجها، على المساواة مع الرجل. وتوجب هذه المادة ضمان حصول المرأة على العناية الصحية، وعلى المعلومات والإرشادات والخدمات ذات الصلة بتخطيط الأسرة: الإنجاب، والولادة، وتحديد النسل (تنظيم الأسرة) . وكذلك تطلب الاتفاقية توفير جميع أنواع التدريب والتعليم، الرسمى وغير الرسمى، ومحو الأمية الوظيفية، والخدمات التى تكفل رفع الكفاءة التقنية للنساء العاملات . وتؤكد هذه المادة حق المرأة فى تنظيم جماعات المساعدة الذاتية، والتعاونيات، والحصول على فرص اقتصادية متكافئة (قروض زراعية، تسهيلات تسويقية، تكنولوجيا مناسبة، الإصلاح الزراعى، التوطين الريفى)، والتمتع بظروف ملائمة، ولاسيما فيما يتعلق بالإسكان والصحة والإمداد بالكهرباء والماء والنقل والاتصالات.

وبقراءة أفكار قاسم أمين فى مرآة هذه المادة نلاحظ أنه لم يخص المرأة الريفية، والمشكلات التى تواجهها، بتناول خاص ومستقل، وإنما يتناولها فى سياق الكلام على واقع المرأة المصرية عموما، كما تناولها، مباشرة، فى سياق كلامه على تربية المرأة – الوظيفة العائلية، ومقارنته بين المرأة فى المدينة وفى الريف. يقول قاسم أمين: "فقد تساوت النساء عندنا بالجهل مساواة غير محبوبة، ولا يظهر اختلافهن إلا فى الملبس والحلى. بل يمكن أن يقال إنه كلما ارتفعت المرأة مرتبة فى اليسر زاد جهلها، وأن آخر طبقة من نساء الأمة، وهى التى تسكن الأرياف، هى أكملهن عقلا بنسبة حالها".

ومن الواضح أن الانتقال بالأولويات المتقدمة كالتعليم والتربية، بوصفه مدخلاً ضرورياً لتحرير المرأة، وقوانين الزواج والطلاق والعلاقات الأسرية، قد وضعت المشكلات التى تواجهها المرأة الريفية العاملة فى آخر سلم أولويات قاسم أمين، أو هى لم تدرجها على هذا السلم.

المساواة أمام القانون وفى الشئون المدنية

تتعهد الدول الأطراف بموجب المادة الخامسة عشرة من الاتفاقية بأن تمنح المرأة المساواة التامة مع الرجل أمام القانون، وأن تكفل لها أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل فى الشئون المدنية، والفرص نفسها فى ممارسة هذه الأهلية، وتكفل للمرأة

حقوقا مساوية لحقوق الرجل فى: إبرام العقود وإدارة الممتلكات والمقاضاة، وهو الأمر الذى يقضى بإلغاء جميع القوانين التى تحد من أهلية المرأة القانونية. وكذلك تدعو المادة الخامسة عشرة إلى مساواة المرأة بالرجل فيما يتعلق بالقانون الخاص بحركة الأفراد وحرية اختيار مكان السكن، ومحل الإقامة.

ومن منظور الشريعة المستنيرة التى أضاء نبراسها الشيخ محمد عبده، يتناول قاسم أمين قضية المساواة بين المرأة والرجل أمام القانون، وفى الشئون المدنية. فتناول قضايا من قبل الزواج والعلاقات الأسرية وتعدد الزوجات والطلاق (سنتعرض لهذه القضايا لاحقا)، وهو يرى أن الاستفادة، والتطابق مع الواقع وحاجاته المتغيرة، يقتضيان التعامل مع جميع المذاهب، للأخذ بأيسر حكم شرعى فى أى من القضايا المطروحة، مع إمكان الاجتهاد بما لا يخرج عن الشريعة السمحاء.

وفى سياق كلامه على أن الشريعة قد ساوت تماما بين الرجل والمرأة من حيث الحقوق والتبعات المتعلقة بالأعمال المدنية والجنائية، يوضح قاسم أمين أنه ينبغى تطبيق ما "خولت الشريعة للمرأة وللرجل من الحقوق" (انظر: تحرير المرأة، ص٦٥) ويقول ساخرا من الواقع الذى يتعارض مع ما أقرته الشريعة، ويحول دون المرأة والسفور الذى يكشف شخصيتها: "ومن غريب وسائل التحقق أن تحضر المرأة معلقة من رأسها إلى قدميها، أو تقف من وراء ستار أو باب، ويقال للرجل ها هى ذى فلانة التى تريد أن تبيعك دارها، أو تقيمك وكيلا فى زواجها، مثلا، فتقول المرأة بعت أو وكلت، ويكتفى بشهادة شاهدين من الأقارب أو الأجانب على أنها هى التى باعت، أو وكلت، والحال أنه ليس فى هذه الأعمال ضمانة يطمئن لها أحد" (تحرير المرأة، ص ٦٥).

ويتساءل: "كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للتعيش منها إن كانت فقيرة؟ كيف يمكن لخادمة محجوبة أن تقوم بخدمة بمنزل فيه رجال؟...".

ولعلنا نستطيع أن نقرأ فى باطن هذه التساؤلات دلالة أن الحجاب مناقض للشريعة، ومتعارض مع أحكامها، ومع ما خوله للمرأة من حقوق.

وفى سياق تأكيده أن الشرع الإسلامى قد ساوى بين المرأة والرجل، كإنسان، وخولها كل حقوق الإنسان، يقول قاسم أمين: "سبق الشرع الإسلامى كل شريعة فى

تقرير مساواة المرأة للرجل، فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت فى حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخولها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل فى جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية، من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أو زوجها. وهذه المزايا... تشهد على أن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة والتسوية بينها وبين الرجل..."(تحرير المرأة، ص ٢٦).

الزواج والعلاقات الأسرية

١- تلتزم الدول الأطراف، بموجب المادة السادسة عشرة، بإلغاء التمييز ضد المرأة فى كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وتضمن، بوجه خاص وعلى أساس تساوى المرأة والرجل ما يلى:

أ- الحق نفسه فى عقد الزواج.

ب- الحق نفسه فى حرية اختيار الزوج وفى عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل.

ج- الحقوق نفسها والمسئوليات أثناء الزواج وعند فسخه.

د- الحقوق نفسها والمسئوليات، كوالدة، وبغض النظر عن حالتها الزوجية، فى الأمور المتعلقة بأطفالها، وفى جميع الأحوال، وتكون مصالح الأطفال هى الراجحة.

هـ- الحقوق نفسها فى أن تقرر بحرية، وبشعور من المسئولية عدد أطفالها، والمدة بين إنجاب طفل وآخر، وفى الحصول على المعلومات والتثقيف والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق.

و- الحقوق نفسها والمسئوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال، وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأنظمة المؤسسية الاجتماعية، حين توجد هذه المفاهيم فى التشريع الوطنى، وفى جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هى الراجحة.

ز- الحقوق الشخصية نفسها للزوج والزوجة، بما فى ذلك الحق فى اختيار اسم الأسرة، والمهنة، والوظيفة.

ح- الحقوق نفسها لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية الممتلكات، وحيازتها، والإشراف عليها، وإدارتها، والتصرف فيها، سواء بلا مقابل، أو بمقابل عوض ذى قيمة.

٢- لا يكون لخطبة الطفل أو زواجه أى أثر قانونى، وتتخذ جميع الدول الإجراءات الضرورية، بما فيها التشريع، لتحديد سن أدنى للزواج، ولجعل تسجيل الزواج فى سجل رسمى أمرا إلزاميا.

وبمقارنة هذه المادة التى تنطوى على أحكام بالغة الأهمية، وعلى اتصال وثيق لفكر قاسم أمين والقضايا التى تناولها فى كتابيه "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة"، نلاحظ أن قاسم أمين قد انطلق فى معالجته القضايا المندرجة تحت عنوان هذه المادة (الزواج والعلاقات الأسرية) من منطلق الدفاع عن الشريعة السمحاء، والمطالبة بالأخذ بالأحكام الأكثر تيسيرا على المرأة وعلى المجتمع بأسره.

وفى سياق معالجته لقضية عقد الزواج (البند١ : أ) يحتج قاسم أمين على تعريف الفقهاء للزواج بأنه "عقد يملك به الرجل بضع المرأة"، ويرى أن هذا التعريف يقصر الزواج على إشباع الشهوة الجسدية، ويخلو تماما من الإشارة إلى "الواجبات التى هى أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر" (تحرير المرأة، ص ١٠٩).

ويقترح قاسم أمين تعريفا بديلا أكثر تمدنا مستمدا من قوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة"، ويرى أن أساس نظام الزواج، من المنظور الإلهى، هو المودة والرحمة. وفى تفصيله لدواعى المودة والرحمة يتطرق إلى الحقوق والواجبات التى تقع على طرفى العقد: "فمن ضمن دواعى المودة ألا يقوم الزوجان على الارتباط بعقد الزواج إلا بعد التأكد من سعى كل منهما للآخر" (تحرير المرأة، ص١١٠، والبند ١:ب). ويقول قاسم أمين، مثيراً قضية الحجاب: "كيف يمكن لرجل وامرأة سليمى العقل قبل أن يتعارفا أن يرتبطا بعقد يلزمهما أن يعيشا معا، وأن يختلطا كمال الاختلاط؟".

ويوضح قاسم أمين أن الجاذبية الحسية، أو الانجذاب المادى، ليس كافيا فى الزواج، وإنما يلزم توافق نفسى بين الزوجين، وائتلاف بين ملكاتهما وأخلاقهما

وعقليهما، لا تتأتى معرفة وجود هذا التوافق والائتلاف إلا إذا خالط كل منهما صاحبه، ولو قليلا . وينقل قاسم أمين عن الأعمش قوله: "كل تزويج يقع على غير نظر، فأمره هم وغم".

ويؤكد قاسم أمين أن غياب شرط التوافق والائتلاف وحرية الاختيار هو أهم أسباب انحلال العقد؛ لأن الرابطة بين الزوجين تكون واهية.

ويفصح قاسم أمين عن تأييده المطلق، لحق المرأة المساوى لحق الرجل فى مسألة اختيار الزوج، فيقول: "وكل ذى ذوق سليم يرى من الصواب أن يكون للمرأة فى انتخاب زوجها ما للرجل فى انتخاب زوجته". ويؤكد قاسم أمين موقفه بالاستشهاد بالشريعة، وبالقرآن الكريم، فقد "منحت شريعتنا السمحاء النساء حقوقا لا تنقص عن حقوق الرجال فى الزواج..."، وجاء فى الكتاب العزيز: "ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف" (تحرير المرأة، ص١١٣).

ولعل منطوق البند (١:ج) من هذه المادة الذى يلح على إعطاء طرفى عقد الزواج الحقوق والمسئوليات نفسها أثناء الزواج، وعند فسخه، على عدم الإقرار بتعدد الزوجات. وعالج قاسم أمين هذه المسألة، رافضا لها، مؤكدا أنها تنطوى على احتقار شديد للمرأة، ومناقضة للشرع، ويقول فى ذلك: "ويظهر لى أن رجلا مهذبا عارفا بما يضعه الشرع والعدل لا يطيق النهوض بما يضيق على عاتقه الجمع بين امرأتين فضلا عن أكثر" (تحرير المرأة، ص ١١٩).

وفيما عدا حالتى المرأة عاقرا، أو مصابة بما يمنعها من تأدية حقوق الزوجية، يرى قاسم أمين أن تعدد الزوجات ليس إلا صيغة شرعية لقضاء شهوة بهيمية، وهو علامة تدل على فساد الأخلاق، واختلاف الحواس، وشره فى طلب اللذائذ.

وعلى الرغم من أن قاسم أمين يعذر الرجل الذى يتزوج، فى حال الضرورة المطلقة، أكثر من امرأة، فإنه يستدرك قائلا: "ولا أحب أن يتزوج الرجل بامرأة أخرى حتى فى هذه الحالة وأمثالها، حيث لا ذنب للمرأة فيها. والمروءة تقتضى أن يتحمل الرجل ما تصاب به امرأته من العلل، كما يرى من الواجب أن تتحمل المرأة هى ما عساه كان يصاب به" (تحرير المرأة، ص ١٢٠).

وفـى ضوء هـذه المقدمـات، وانطلاقـا مـن فكره التنويرى، يذهب قاسم أمين إلى تقديـم اجـتـهاد تشـريعى فـى مسـألة "تعـدد الزوجات" مستندا فيه إلى الآيات القرآنية ذات الصـلة، والتى يرى أنها تنطوى على إباحة وحظر فى آن معا. يقول موضحا: "ولو أن ناظـرا فـى الآيتين أخذ منهما الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات لما كان حكمه هذا بعيدا عن معناها لولا أن السنة والعمل جاءا بما يقتضى الإباحة فى الجملة".

ويقـول مقترحـا، أو مجـتـهدا: "وغاية ما يستفاد من التحليل إنما هو حل تعدد الـزوجات إذا أمـن الجـور. وهـذا الحـلال هـو كسـائر أنـواع الحـلال تعتريـه الأحكام الأخـرى مـن المـنع والكـراهة وغيرها، بسبب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح، فإذا غلـب عـلى الـناس الجـور بـين الـزوجات كمـا هـو يشاهد فى أزماننا، أو نشأ عن تعدد الـزوجات فسـاد فـى العائلات، وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بـين أعضـاء العائلـة الواحـدة، وشـيوع ذلـك إلى حـد يكـون عامـا، جـاز لـلحاكم رعاية للمصـلحة العامـة أن يمـنع تعـدد الـزوجات، بشـرط أو بغـير شـرط على حسب ما يراه لمصلحة الأمة" (تحرير المرأة، ص١٢٢).

ولعـل قاسم أمـين كـان يـدرك صـعوبة الأخـذ بهذا الاجتهاد فى زمنه، ولكونه اجـتـهادا ينبـنى عـلى فكـر سـبق أوانه وقت عرضه، ولذلك نراه يستدرك داعيا وآملا: "وإنـه لـيجمل بـرجال هذا العصر أن يقلعوا عن هذه المادة من أنفسهم، ولا أظن أن أحدا من أهل المستقبل يأسف على تركها".

وجـلى أن هـذا الاجـتـهاد، والفكـر الـذى يسـنده، يؤكـدان أن قاسـم أمين يعطى لـلمرأة الحقـوق نفسـها بعقـد الـزواج، ولا يمـيز فى ذلك بينها وبين الرجل. ولعل فى مطالـبة قاسم أمـين إعطـاء المـرأة الحق بالطلاق مثل الرجل، واقتراحه نظاما للطلاق من أربـع مـواد، يـبدأ بإبلاغ القاضى، والحصول على نصحه باستمرار الزواج، ثم التحكيم فـى حالـة الفشـل فـى تطبـيق هـذه النصيحة، فإن لم يفلح التحكيم والوساطة يتم إيقاع الطلاق أمام القاضى، أو المأذون الشرعى، وتعطى وثيقة الطلاق للطرفين، لعل فى ذلك ما يؤكـد أن قاسـم أمـين كـان يفكر فى أغلب الحقوق التى اعتمدتها الأمم المتحدة بعد أكثر من ثمانين عاما على طرح أفكاره التنويرية فى الحياة، والناس.

ملاحظة:

المواد من ١٧–٣٠ من الاتفاقية تتعلق بآليات التنفيذ والمتابعة وقواعد التوقيع والتصديق والانضمام إلى الاتفاقية، وصلة الاتفاقية بالمعاهدات الأخرى ذات الصلة، وبمسألة التحفظ على بعض المواد... ولذا لن نتطرق إليها.

WOMEN AND QASIM AMIN
The Rise of a Feminist Discourse

Margot Badran

On the occasion of our gathering together, under the auspices, of the Supreme Council of Culture, to celebrate the centenary of the publication of Qasim Amin's Tahrir al-Mar'a I would like to briefly revisit Egyptian feminist history, and more specifically to reflect upon women and Qasim Amin(1).

Qasim Amin's Tahrir al-Mar'a, published one hundred years ago, taking up "the woman question," evoked more impassioned outcry than any other book of its day, and as evidenced at this conference, continues to provoke heated passions. Often, Amin's work has not been carefully assessed, in fact the arguments in Tahrir al-Mar'a have often been misrepresented, carelessly or willfully. The "woman question" was and remains perennially explosive, as much in and of itself as for the cluster of related issues and implications, and for what "the woman question" has been made to symbolize. As before, and especially today, where do we situate "the woman question"? Within a secular or religious discourse? Or, as some are increasingly claiming, within a more holistic discourse that renders such categories simplistic and misleading?

By the time Amin wrote Tahrir al-Mar'a Egyptians had been experiencing several decades of encounters with modernity. The country, and especially Cairo, had undergone vast changes in economic, political, and social institutions. New technologies increased possibilities for movement and communication among people within the capital and the country on an unprecedented scale. Education had been moving away from the more exclusive control of the religious establishment fanning out from al-Azhar to that of secular authorities (of both the state and civil society). Since the early decades of the century, tuition for girls at the hands of private tutors in the home had been gaining momentum in the more privileged sectors of society. The beginnings of Egyp-

tian formal school education for girls, beyond the previous limit access to kuttabs of girls of modest backgrounds, had begun with the opening the state school for elite girls in 1873. A decade later, British colonial occupation of Egypt made both more fraught and more urgent the need to educate all citizens, women and men alike, for national self-empowerment.

I start by setting out my broad claims and arguments concerning Qasim Amin's production of a feminist discourse in Tahrir al-Mar'a and women's articulation of feminism. First, women in Egypt began to articulate a feminist discourse before Qasim Amin, widely acclaimed as the "father of Egyptian feminism," published Tahrir al-Mar'a. Second, women's nascent feminist consciousness and evolving feminist discourse emerged directly out of their own experience. Women were "the mothers of (their own) feminism." The starting point of women's feminism was their own lives and the rights they were claiming for themselves. The starting point of Amin's feminism was the good of the family and the nation. Third, women's nascent feminist discourse emerged out of their encounters with modernity and of the awareness that they were being held back in comparison with men of similar circumstances. Amin was concerned with the skewed gender benefits of modernity and their implications for the national welfare. Four, the evolving feminist discourse of women and of Amin emerged in the context of Islamic reform and secular nationalism.

The pioneering women's feminist discourse was a dispersed or scattered discourse. (I speak here of women's production before Amin published Tahrir al-Mar'a.) Its site was their various books and essays in journals, often, but not exclusively, women's journals(2). It was also an oral feminist discourse as we know from memoirs(3). Women wrote mainly for each other, as we see from their texts and their venues of publication, but they also wrote for men, to whose journals and papers they sometimes submitted their work. Qasim Amin in Tahrir al-Mar'a (and in his second major feminist work al-Mar'a al-Jadida) spoke to men about women.

I would like to focus for a moment on the disparate styles and discursive strategies of the women and Amin. In speaking to

each other women were gentle and compassionate. They had an agenda for change which they expressed in a forceful and confident voice. They also articulated what may be called a discourse of suffering-or long-suffering-to let other women know that they were not alone and to let men understand the profound effects of their neglect or negative acts(4). Amin in his narrative style and modes of argumentation appeals to men, to what they-and the family and nation--will gain if women achieve their liberation. He describes women, women's condition and practices, often in offensive and crude ways, as women would no, and as some later took offense. I think Amin employed the strategy of over-statement-of exaggerating women's "backwardness"--as a goad to push men to act. This, however, does not make more palatable some of his deprecating depictions of women. While women on the whole understated, Amin overstated. While women spoke to each other with gentility and affection, and appealed to men, or castigated them, in more restrained language, Amin's voice was stententious and haranguing.

In my paper I give examples of women who were writing, or expressing their ideas among themselves orally, before Amin published Tahrir al-Mar'a. They published books of poetry and prose, and biographical compendia. They submitted essays to the (male-owned and run) press in the 1870s and 80s, and to journals women themselves founded from the early 1890s. These include Maryam al-Nahhas who published Ma`rid al-Hasna' fi Tarajim Mashahir al-Nisa' (Dictionary of the Exemplary in the Lives of Famous Women) in 1879; Aisha Taimuriyya who published Nata'ij al-Ahwal fi al-Aqwal wa al-Af`al (The Results of Circumstances in Words and Deeds) in 1887 and Hilyat al-Tiraz (Embroidered Ornaments) in 1885; Zainab Fawwaz who published al-Durr al-Manthur fi Tabaqat al-Khudur (Pearls Strewn in the Women's Quarters) in 1894 and al-Rasa'il Zainabiyya (Zainab's Writings) in 1897; Hind Nawfal, who founded and edited al-Fatah, the first women's journal in Egypt, in 1892; and Huda Sha`rawi, whose Mudhakirrat (Memoirs) published much later in the twentieth century recall "feminist" discussions in a women's salon in Cairo in the 1890s.

The women and Qasim Amin were disparately educated and

positioned. Amin trained at the French Law School of Law and Administration in Cairo and went on to study law in Montpellier for four years. Taimuriyya, Fawwaz, Nawfal, and Sha'rawi were all schooled by private tutors at home. Amin was a judge when he wrote Tahrir al-Mar'a and as such an important public figure of the establishment while the women were all leading discretely secluded lives. Taimuriyya, who acted for a time in the 1870s as a translator for the Khedive's court, and Sha'rawi were from wealthy upper class families, Nawfal from the professional middle class published her journal from her home, while Fawwaz of modest origins was under the domestic employ of a middle class family.

Qasim Amin and the women of concern here all had foreign ancestry. Amin came from a Kurdish family originating from Iraq, Taimuriyya was of Turco-Circassian lineage, Fawwaz and Nawfal originated from Lebanon, and Sha'rawi, the only one with an Egyptian parent, had a Circassian mother. Their non-Egyptian origins and connections did not place them on the margins but rather conferred status, while also providing more than one optic on life. Later, the activists in the organized feminist movement would be mainly Egyptians.

The texts of the women I look at here are of diverse genres. The biographical dictionaries of al-Nahhas and Fawwaz, Dictionary of the Exemplary in the Lives of Famous Women and Pearls Strewn in the Women's Quarters, respectively, were acts of retrieving women's past public accomplishments--restoring their names and writing women's history. Such historicizing gestures by demonstrated that women had been important in the lives of their societies, and by implication could once again play significant public roles. As such, they become part of the new feminist canon.

In 1889, ten years before Amin published Tahrir al-Mar'a, `Aisha Taimuriyya wrote in al-Adab: "Oh you [men] who control our affairs, why have you left women behind?"(5) In his treatise Amin acknowledges that "the responsibility for this state of affairs [women's "backwardness" or being left behind lies with men rather than women."(6) The need to, and how to, redress this situation became the focus of attention of the women I mention here

and of Amin. I would like to look briefly at their approaches to the issues of female domestic seclusion and women's education.

In the final decades of the nineteenth century, women employed their literacy both to decry and to transcend the intolerability of domestic seclusion which Taimuriyya labeled "incarceration." In The Results of Circumstances in Words and Deeds she reaches out to other women in similar conditions: "I have suffered in this cave of isolation [the harim]. Compassion for all people [women] who have encountered what I have encountered and who have been struck by the same blows has led me to fashion a tale which would distract them from they cares when thought crowd in and would entertain them drawing them far from the grief they feel...in the exile of solitude which is harder to bear than exile from one's homeland."(7) The "women's world" was both enabling and restricting. It has been pointed that women inhabiting a "women's world" bonded in special ways and enjoyed certain freedoms from male interference in their lives. Yet, the homosocial world of women also had its distinct boundaries. It was far from uncommon in the earlier decades of the nineteenth century for women of the upper strata in Egypt to be confined to the company of women of the extended family.

In the final decades of the nineteenth century with the introduction of modern means of communication and transportation for some women there was an eroding of female domestic confinement. Sha'rawi, for example, speaks of travelling to Alexandria in the summer and wintering in Helwan as innovations which diminished the claustrophobia of women's routine seclusion. Women, from the position of experience, spoke of the constrictions, discomfort, and frustrations of domestic cloistering(8). They yearned for less controlled lives and desired more freedom of movement and opportunity. While women speak of experiencing seclusion and delineate their frustrations, Amin, in condemning the practice, focuses on the societal consequences of seclusion, linking it women's backwardness and by extension to the nation's backwardness. Amin catalogues gains to be had for men, the family, and the nation with the ending of female domestic seclusion. However, he does not call for its immediate dismantling. Both women and Amin point out that women's seclusion is not ordained by religion.

Fawwaz simply says that there is nothing in the religion requiring this,(9) while Amin cites the Qur'an and other religious texts to back his argument. Amin also addresses the issue of women's purity making a strong argument that the seclusion of women-which he adds is in any case declining-is not the guarantee of women's purity that men believe it to be. Rather, a proper upbringing and solid education "will be an impenetrable veil and a fortress protecting women."(10)

Women deployed their newfound literacy and education to promote its spread among other women. In an article entitled "`Asr al-Ma`arif" (The Age of Education) first published in 1889 in al-Adab and later anthologized under the new title "La Tuslahu al-A'ilat illa bi Tarbiyya al-Banat" (Families only Prosper through Girls' Education) in Zainab Fawwaz's Al-Durr al-Manthur, Taimuriyya makes a strong case for female education and the benefits that would accrue to daughters and their families. She speaks specifically of how it would enhance women's abilities to manage the home. Men would be able to "lean upon" such educated women. Neither Taimuriyya nor the other women speak of how women's education would promote the creation of companionate marriages. This was a subject that women would increasingly tackle with the spread of the women's press and much later, in the 1930s, activists in the movement led by the Egyptian Feminist Union would take up the issue.(11)

Amin does however, speak of how female education would lead to companionate marriages, repeatedly stating the same argument in different ways. He seems to do this in part as a strategy to persuade men to support women's education because it would benefit men by providing them with compatible mates, and out of genuine desire to promote a modern nuclear bourgeois family based on mutual understanding, love, and shared interests. Indeed, Abu-Lughod sees this as the primary function of his treatise(12).

While the women did not speak about dangers to themselves-their honor and morality-coming from an end to their domestic seclusion they did attempt to combat the widespread notion (a "truism") that literacy and education would result in women's loss of morality. In the inaugural issue of al-Fatah the founder of the first journal for and by women, Hind Nawfal, takes care to re-

assure her women readers of the respectability of their writing. In her introductory editorial welcoming contributions from women she says: "Don't imagine that a woman who writes in a journal is compromised in modesty or violates her purity and good behavior." (13) Amin also undertook to dispel the moral dangers of female education, likewise confronting the issue head on. He writes "The idea is deeply rooted in men's minds that an educated woman and a chaste woman cannot be one and the same" and goes on to insist "We must deny that education will destroy a woman's character."(14)

Before the appearance of Tahrir al-Mar'a women discussed the issue of hijab which as practiced at the time included covering the face. In her memoirs Sha'rawi recalls the women's salon in the 1890s where the issue of veiling the face was debated. Women understood that covering the face was not ordained by Islam, revealing a familiarity with the Islamic reformist discourse of Shaikh Muhammad Abduh. In the final years of the nineteenth century some women of the minorities in Egypt had quietly begun to unveil their face, but the pioneering feminists did not call for unveiling in their writings either before or after Amin advocated this in his book. Unveiling was something that women would not so much discuss-and draw undue attention to thereby-but rather would discretely enact. Sha'rawi cautioned against premature unveiling, as did Malak Hifni Nasif (who was fourteen years old when Tahrir al-Mar'a was published). At the start of their organized feminist movement in 1923, Sha`rawi, together with Saiza Nabarawi, unveiled in a highly public political act. After this, the newly public feminists would speak of the ills of face veiling and how it stood as an obstacle between women and a public life but even then they were careful not to directly exhort women to uncover their faces.

What appeared most inflammatory about Tahrir al-Mar'a was the chapter on Women and the Veil. This was also the chapter supported by the most stringent Islamic arguments. Indeed, it has been widely alleged that Muhammad Abduh had a heavy hand in its writing. The Islamic arguments against covering the face-and the extremes of female domestic seclusion-were impeccably laid out. It was not so much religion as the force of tradition

and the challenge to the prevailing structures of male power and privilege that occasioned the fierce criticism against the book. Amin made a strong argument that veiling the face, seclusion, and lack of education were intersecting reasons contributing to the backwardness of women which in turn was the cause of the backwardness of the family and nation.

In 1891 Zainab Fawwaz made a strong case for work for women outside the domestic sphere in what she called "men's occupations" if women were prepared to perform such work. She asserted that there was nothing in religious law prohibiting women from working outside the home. She cited lofty examples from history of eminent public women such as Cleopatra, Zenobia, and other eastern queens. Fawwaz argued in favor of work for women as a basic right, as the later Egyptian Feminist Union-led movement was to so strongly to support.(15) Amin was not interested in promoting work as a woman's right but simply conceded that work outside the home for women was acceptable for the poor or for those in unexpected need. His strong arguments for ending seclusion and promoting female education were not linked to public work for women.

To repeat, Amin, brought together a set of arguments and firmly anchored his plea for women's liberation within a larger argument for national liberation and a reconstructed modern family. Women were claiming rights and freedoms from constraints, using instrumental and sometimes religious arguments but they did not dwell on the notion of female backwardness. Later, after the turn of the century, that feminist women would increasingly ground their claims to their rights in a more resolutely in a nationalist discourse and would elaborate Islamic reformist arguments in demanding their (lost) rights, and especially in arguing for family reform.

I would like now to turn attention to the practice and politics of commemoration. Why do we celebrate the centenary of Qasim Amin's Tahrir al-Mar'a when we have not celebrated the discourse-the texts-of the women who wrote about women's liberation before Amin brought out his book? Is it because women's discourse was largely a "hidden discourse" or one that did not circulate widely in the "larger world." Is it because although the

"woman question" was important, women were not important-neither important public figures nor significant in their own right. Qasim Amin was important. He was a member of the male establishment, and moreover, a respected judge. Amin's book was translated into many languages, in its day and later, and has continued to be reprinted ever since it first appeared a century ago. Qasim Amin's book found a secure place in the national canon and so we celebrate it and the man who wrote it-and also continue to argue about it-one hundred years later.

The practice and politics of commemoration and canonization are related to the practice of writing history and processes of collectively remembering. While the names of some women in Egypt's past are known, often they are recognized merely in passing. It has only been with the still recent rise of women's history that we know more about women's contributions-and that we know about Egyptian women's feminist history. It has been through research undertaken in the 1960s and 70s and accelerating in the 1980s and 90s that we have a fuller picture of women's experience-that women's lives and stories have become part of national historiography. But the practice of national commemoration has not caught up with this. While we are gathered here together to celebrate one hundred years of Qasim Amin's Tahrir al-Mar'a, as far as I know we have not feted milestones in women's prior feminism, nor later feminist achievements, in a major national event such as this one. This seems to speak to a continuing practice of reading, remembering, and honoring our national history as men's history, of remembering men's names and men's works, even when it comes to the subject of women. I am pleased, however, to have been invited by the Supreme Council of Culture to celebrate Qasim Amin and through this event to play a small part in trying to bring women's history out of seclusion. What would Qasim Bey have liked better? He surely would have argued that this would contribute to national empowerment. He might even have called upon us to honor his feminist forbears, or later sisters.

1- I would like to thank Gabr Asfour for inviting me to participate in this conference and for selecting my book, Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt to be translated into Arabic on this occasion. I would also like to thank Ali Badran for translating the book.

2- On the discourse in the new women's Arabic press see Beth Baron, The Woman's awakening in Egypt (New Haven: Yale University Press, 1994).

3- Huda Sha`rawi wrote about feminist debates in a women's salon in Cairo in the 1890s in her Mudhakkirat Ra'ida al-`Arabiyya al-Haditha (Cairo: Dar al-Hilal, 1981); translated by Margot Badran as Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, Huda Shaarawi (London: Virago, 1986 and New York: The Feminist Press, 1987).

4- Women's communications with each other through the texts (poetry, tales, letters) they sent each other letting other women know they were not alone in their frustrations and sufferings and to encourage and praise each other is reminiscent of the functions of the consciousness-raising groups in the United States in the 1960s and 70s.

5- `Aisha Taimuriyya, "Family Reform Comes Only Through the Education of Girls," trans.by Marilyn Booth in Margot Badran and Miriam Cooke, eds. Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

6- Qasim Amin, The Liberation of Women (sic), trans. Samiha Sidhom Peterson, (Cairo: The American University in Cairo Press), p. 16.

7- 'Aisha Taimuriyya, "Introduction to The Results of Circumstances in Words and Deeds," trans. Marilyn Booth, in Badran and Cooke, Opening the Gates, p. 128.

8- See Shaarawi, Harem Years, p. 53 and pp. 66-9.

9- Zainab Fawwaz, "Fair and Equal Treatment," trans. Marilyn Booth, in Badran and Cooke, Opening the Gates, pp. 223-24.

10- Amin, The Liberation of Women, p. 56.

11- On the 1930s see Margot Badran, Feminists, Islam, and Na-

tion: Gender and the Making of Modern Egypt (Princeton: Princeton University Press, 1995), Chapter 6 Recasting the Family, pp. 136-40.

12- Lila Abu Lughod, "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics," in Lila Abu-Lughod, ed., Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 256.

13- Hind Nawfal, "The Dawn of the Women's Press," trans. Beth Baron, in Badran and Cooke, Opening the Gates, p. 218.

14- Qasim Amin, The Liberation of Women, p. 31.

15- See Badran, Feminists, Islam, and Nation, Chapter 9 Women Have Always Worked, pp. 165-191.

عائشة تيمور وقاسم أمين
ورؤى متميزة للحداثة

ميرفت حاتم

أحد فرضيات ورقة البحث هذه، هى أننا لا يمكن ونحن نطرق أبواب القرن الواحد والعشرين أن نقرأ كتاب قاسم أمين عن "تحرير المرأة" بنفس عيون كتاب الحداثة خلال المائة عام الماضية. فالمرأة العربية لم تتحرر كما توقع قاسم أمين ومؤيدوه عن طريق التعليم، والعمل ، ورفع الحجاب، وبناء مجتمع حديث. لقد حدث تقدم ملحوظ فى هذه المجالات لبعض الشرائح من الطبقات المختلفة. ولكن حتى نساء هذه الشرائح المحظوظة لا يدعين أن تحرير المرأة المصرية والعربية قد تم.

هنا يحق لنا أن نسأل أنفسنا عن أسباب قصور مشروع قاسم أمين التحريرى، التحديثى والتنويرى بعد قرن من الزمان. سأقترح فى هذه الورقة، أن المطلوب لتقييم هذا المشروع ليس فقط البحث عن الأسباب التاريخية، والقوى الاجتماعية، والسياسية التى عارضته وأجهضته، بل يجب علينا أن نعطى الكثير من الاهتمام لمشاكل خطاب الحداثة كتاريخ فكرى ومفاهيم تحليلية لوضع المرأة فى المجتمع المصرى. لقد قدم هذا الخطاب نفسه كما لو كان أساساً موضوعيا، عقلانيا وتنويريا لتحليل مشاكل المرأة. وكانت النتيجة أن استمتع بقبول عام. ولكن النظرة المتأنية تكشف أنه يمثل رؤية رجولية (وفى بعض الأحيان عدائية) للمرأة، تعرف التحرير بمجموعة تغييرات تخدم مصالح الرجال، وتجعلهم محور اهتمام المرأة فى المجتمع الحديث. هذه الرؤية النقدية لمشروع قاسم أمين جزء من محاولة تفكيك خطاب الحداثة واستعماله لقضية المرأة فى خدمة المشروع القومى الرجولى الطابع.

فى الجزء الأول من الورقة، سأحاول طرح بعض الأسئلة الخاصة بالتطور التاريخى لمفاهيم هذا الخطاب التى قدمها المنظرون من رجال الحداثة والتى مازالت تحتل مركز الصدارة فى تحليل وضع المرأة وتغفل آراء النساء المصريات المعاصرات

ومفاهيمهن فى مناقشة عملية التغيير. فى الجزء الثانى من الورقة، سأحاول تصحيح هذا الوضع عن طريق دراسة مقارنة لرؤية عائشة تيمور، ورؤية قاسم أمين للحداثة، والأدوار التى يلعبها النساء والرجال فيها.

خطاب الحداثة، التعليم وتحرير المرأة

معظم الدراسات التاريخية التى تقدم خطاب الحداثة ونظرياته كأساس لتحرير المرأة، تعطى أهمية قصوى للتعليم كحل لمشاكل المرأة، ووضعها المتدنى فى المجتمع. يقدم عبد الرحمن الرافعى فى كتابه "عصر محمد على" رفاعة بك الطهطاوى "كأول من دعا إلى نهضة المرأة وإلى تعليم البنات وتثقيفهن أسوة بالبنين. ويتجلى (ذلك) من كونه وضع كتابا مشتركا لتثقيف البنات والبنين على السواء سماه (المرشد الأمين للبنات والبنين)... ودعا فى هذا الكتاب إلى وجوب تعليم البنات والبنين وإعدادهن عن طريق التربية والتعليم للعمل والقيام بواجبهن فى المجتمع"[١]. قال الطهطاوى فى هذا الصدد: "ينبغى صرف الهمة فى تعليم البنات والصبيان معا لحسن معاشرة الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهن أدبا وعقلا، ويجعلهن بالمعارف أهلا ويصلحن به لمشاركة الرجال فى الكلام والرأى، فيعظمن فى قلوبهم ويعظم مقامهن... لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها، وليمكن المرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها. فكل ما تطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل. فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة فى حق الرجال فهى مذمة عظيمة فى حق النساء"[٢].

يعقب الرافعى على هذه الفقرة الطويلة من الطهطاوى بقوله: "فالدعوة إلى نهضة المرأة فى مصر ترجع كما ترى إلى رفاعة بك، ثم جاء من بعده... قاسم أمين بك فجددها ووسع نطاقها. وكتاب رفاعة بك طبع لأول مرة سنة ١٨٧٢"[٣].

إذن الرافعى يقدم الطهطاوى كأول الدعاة إلى نهضة المرأة عن طريق التعليم. والدليل الذى يقدمه لتأييد هذه المقولة هو الكتاب الذى ألفه الطهطاوى عن هذا الموضوع.

لا يذكر الرافعي أن الطهطاوى ذكر في مقدمة هذا الكتاب أن الخديوى إسماعيل هو الذى دعا الكاتب لتأليف هذا العمل عن تعليم المرأة ليدرس في أول مدرسة حكومية للبنات في مصر[٤]. عدم ذكر هذه المعلومة يعطى انطباعاً خاطئا أن هذه القضية كانت تشكل حيزاً كبيراً من اهتمامات الطهطاوى الفكرية والاجتماعية، في حين أن تأليف الكتاب كان مهمة رسمية. في تقديم الرافعي لتاريخ نهضة المرأة، يقترح أن هذه الحركة بدأت بالطهطاوى وأكملها قاسم أمين. يحق لنا إذن أن نقول إن خطاب الحداثة رجولى النسب: يبدأ بالطهطاوى وينتهى بأمين. تمتد رجولية الرؤية الحداثية لكى تشمل المضمون. فمثلا يرى الطهطاوى تعليم المرأة كأداة لخدمة الأزواج. كما أن الرغبة في زيادة أدب وعقل المرأة، الهدف منها هو مشاركة النساء للرجال في الكلام والرأى.

في مناقشة ما يمكن أن تستفيده المرأة من التعليم، يعطينا الطهطاوى رؤية دونية للمرأة تتهمها بسخافة العقل والطيش لمعاشرتها لنساء أخريات جاهلات، وبالبطالة التى تدفعها لافتعال الأقاويل. رغم أن الطهطاوى يدعى أن جهل المرأة وراء هذه الصفات غير الحميدة، أود أن أذكر هنا أن الطهطاوى وغيره قلما يصفون الرجال غير المتعلمين بسخافة العقل والطيش. هذه صفات مفترضة في المرأة فقط وتعبر عن دونية التعريف الاجتماعى للأنوثة.

أما عن بطالة النساء في بيوتهن، فهذه مقولة إن دلت على شيء إنما تدل على عدم معرفة وعدم تقدير الرجال، بما فيهم الطهطاوى، لعمل النساء داخل أسرهن من تنظيف وطهى وتربية الأطفال ورعاية الأزواج! ربط هذا العمل المهم أسريا واجتماعيا بافتعال الأقاويل، وشغل الألسن بالباطل حجة أخرى لاحتقاره. في الوقت نفسه، يقترح الطهطاوى أن انغماس المرأة في العمل (وهنا يعنى بالعمل عمل الرجال الذى يتم خارج البيت والأسرة) يقربهن من الفضيلة! للأسف خروج المرأة للعمل هنا لا يؤدى لتغيير رؤية العمل المنزلى واستمرارية احتقاره.

كل ذلك يدعونا أن نطرح للنقاش مسألة أن معظم من تحدثوا عن المرأة وباسمها في هذه الحقبة التاريخية المهمة كانوا رجالا من الطبقة المتوسطة المتعلمة تعليماً حديثاً. التعليم الحديث أعطى لهذه الطبقة أساس تمييزها. هنا بدون طرح نظرية

تآمرية تشكك فى نوايا رجال الحداثة تجاه المرأة، يجب دراسة أثر "من يتكلم" (رجالا أو نساء) على تطوير الخطاب الحداثى وأبوّة رؤيته للمرأة فى المجتمعات الحديثة وغير الحديثة.

كل مؤرخى الحداثة المصرية، سواء من كتبوا باللغة العربية أو اللغة الإنجليزية، لا ينتقدون أطروحة الطهطاوى وتحيزها للرجال فى مناقشة تعليم المرأة. الجميع من محمد جلال يحيى[٥] إلى لطيفة سالم [٦] وليلى أحمد [٧] ومارجو بدران[٨]، يؤكدون على أهمية دعوته للتعليم، ويربطون بينها وبين دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة فى نهاية القرن. الفرق بين كاتب(ة) وآخر(ى) يعتمد على المساحة المعطاة لمفكرين (رجال) آخرين مثل جمال الدين الأفغانى، على مبارك، محمد عبده، ومرقص فهمى فى مناقشة التعليم وتغييرات أخرى يقترحونها لتغيير وضع المرأة.

هناك أيضا محاولات ليلى أحمد وبث بارون [٩] فى التأكيد على ظهور نساء مصريات أو متمصرات فى هذه المرحلة ومحاولتهن التعبير عن واقعهن المعيش، ورؤيتهن لدور المرأة فى التغيير. رغم أهمية هذه المحاولات فى تعريفنا بآراء النساء فى دور المرأة وعلاقتها بالرجل فى هذه المرحلة، هناك عدم تقدير خطير فى هذه الكتابات لفهم الإطارات المعرفية التى تستعملها هذه المجموعة المتباينة من النساء فى الحديث عن المرأة. الافتراض السائد أنهن يشتركن مع الرجال فى استعمال خطاب الحداثة، فرضياته واهتماماته الاجتماعية، رغم اختلاف آرائهن. هنا يتضح هيمنة خطاب الحداثة الأبوى على قراءة هذه الأعمال وخصوصية رؤيتهن.

عائشة تيمور وإسلامية الحداثة

كجزء من قراءة جديدة ومتوازنة لتاريخ خطاب الحداثة فى مصر، أود الآن أن أوجه عنايتى إلى تقديم خطاب عائشة تيمور المتميز عن الحداثة. أعمال عائشة تيمور النثرية تتكون من ثلاثة كتب، هى: "نتائج الأحوال فى الأقوال والأفعال" و "مرآة التأمل فى الأمور" و "واللقاء بعد الشتات". العمل الأول والثالث عبارة عن مجموعة حكايات تحلل التغييرات الاجتماعية بصورة أدبية. أما "مرآة التأمل فى الأمور"، فهو عبارة عن كتيب يقع فى ١٦ صفحة، ويقدم تحليلا مباشرا لمشكلة اجتماعية ذات أهمية

كـبرى تواجـه المجـتمع فـى ذلـك الوقت، وتفسر تغيير علاقة المرأة بالرجل؛ لأن هذا الكتيـب يوجـه اهـتمامه لعملـية التحديـث وإسـلاميتها وأثـرها عـلى "حقـوق الرجال والنسـاء" فـى أوائـل التسـعينيات مـن القـرن الماضـى وقـبل ظهـور كتاب قاسم أمين عن تحريـر المـرأة، أود أن أقـدم مـراجعة وتحلـيلا نقديـا للكتيب قبل أن أقارن آراء تيمور وأمين عن الحداثة.

رغـم أن تـاريخ صـدور الكـتاب غـامض بعض الشيء، فإن من المؤكد أنه صدر فى أوائـل التسـعينيات فهـى تدعـو فـى نهايـة الكـتاب لحكومـة الخديـوى عـباس الثانى بالتوفـيق (تـولى عـباس الحكم فى عام ١٨٩١). على أية حال واضح أن هذا الكتيب أثار رد فعـل حـين نشـر؛ فلقـد كتب الشيخ عبد الله الفيومى سلسلة من المقالات ردا وتعقيبا عليه، نشرت فى جريدة النيل.

مـاذا يمكـن أن نقـول عـن خطـاب تـيمور عـن الحداثة الذى تقدمه لنا فى "مرآة الـتأمل للأمـور". تعتمد تيمور فى كتبها هذه على خطاب إسلامى وعقلانى يعد امتدادا لعملـية تحديـث الـثقافة والعلـوم الإسـلامية الـتى يقول بيتر جران فى كتاب "الجذور الإسـلامية للرأسمالية فى مصر ١٧٦٠-١٨٤٠"[١٠]: إنها بدأت من منتصف القرن الثامن عشـر، واسـتمرت فى القرن التاسع عشر عن طريق استخدام منهج استقرائى فى تحليل عملية التغيير.

عائشـة تـيمور ولـدت فـى عـام ١٨٤٠، وتعلمـت مـثل بنات جيلها وطبقتها فى البيـت عن طريق دراسة دينية لعلوم اللغة وبعض من الفقه. أهم شيء يميز أسلوبها فى الكتابة هو استعمالها اللغة العربية بوصفها لغة الإسلام. أدى هذا ببعض الباحثات إلى الاعـتراف لتـيمور بفضـل الـريادة الأدبـية والفكـرية فى هذه الحقبة وفى الوقت نفسه اعتـبرنها ممـثلة فكـر وخطاب غير قادرين على مواكبة التغيير وقضايا العصر[١١]. هذه الـرؤية فـى رأيـى بعـيدة تماما عـن الصـحة، وتـأخذ موقفـا عدائـيا تحديثيا للأشكال الإسلامية الأدبية.

لـنأخذ مثلا نقطة البداية فى "مرآة التأمل للأمور". تبدأ الكاتبة "بحمد الله الذى أضـاء سـبل الهـدى بسـراج العقـول. وصـير مواهـب الرشد والإدراك أرفع شهود وأمتع

العقـول... حـتى ألمعـت بوارق هذا الفضل المشكور بأداء كل إنسان من إناث وذكور"[١٢]. بالنسبة لتيمور، الهداية الدينية تعتمد على نور العقل وقيادته. كما أن مواهب الرشد والإدراك مـن أرفـع الصفات التى يشترك فها الرجال والنساء معا. ترى تيمور أيضا فى الـنظام الإسـلامى صـفة أساسـية، وهـى "العدل فى الإنصاف والإشفاق"[١٣]، هذه القيمة تشـجعها عـلى الكتابة رغم خوفها من "الانتقاد والملامة". الشىء الذى يستحق الانتباه هـنا هو تعريف تيمور للدين والنظام الإسلامى بأنه لا يشجع التمييز ضد المرأة. غير أن الرشـد والعقـل والإدراك صفات مفترضة فى النساء مع الرجال. إن العدل قيمة إسلامية تنصف النساء وتحمى الضعفاء منهن. من أين يأتى إذن خوفها من الانتقاد والملامة؟ هى تـتوقع الـنقد مـن زملائهـا الـرجال والملامـة مـن وسطها الاجتماعى الأرستقراطى غير المعتاد على صوت المرأة حتى ولو كان على الورق.

الشـىء الـذى يدفعهـا للكـتابة هـو وجود أمراض اجتماعية محتاجة إلى "طبيب يواسى الجراح بمرهم شفاء، وطبيب يشخص أسباب الداء"[١٤]. فى الحقبة التالية تطرح علينـا تـيمور تحليـلها الإسـلامى للمشكلة الاجتماعية، تقدمها لنا فى مرآة حتى نرى أنفسنا فيها ونتأمل أمرها.

"فـيما أمـرنا (الله سـبحانه وتعـالى) بتلاوته من آيات الكتاب فبين بصريح المقال حقوق الرجال على النساء والنساء على الرجال، فقال: "الرجال قوامون على النساء بما فضـل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" فالرجل يقوم بأمر الزوجة مجتهدا فـى حفظهـا وحـياتها وأداء كل ما تحتاج إليه، ثم إن الحق لم يكتف بالحكم حتى بين السـبب بقولـه "بمـا فضـل الله" يعنى بأمور لها وفرة فى العقل والدين؛ ولذا جعل لهم الولايـة والإمامـة، وجعـل فيهم الخلفاء والأئمة، وميزهم فى الشهادة بين الأمة، فقال فـى آية أخرى: "فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل واحـدة فـتذكر إحداهمـا الأخرى". وما ذلك إلا تأكيد فضلهم ووثاقة عدلهم. وبقوله عز وجـل: "وبمـا أنفقـوا من أموالهم"، أى فى المهر والمطعم والمشرب والمسكن والكسوة على حسـب حـال الأزواج والـزوجات. كما نبه عليه فى آية أخرى منها قوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها"؛ أى على الوالدات.

كما وجب ذلك بالنص وجب بالإجماع. فمن الغريب العجيب أن معشر الفتيات فى هذا الزمان، أعرضن عن تلاوة هذه الآيات فضلا عن تدبر معانيها. ولم يعبأن بشيء من ظاهرها ولا خافيها. حتى محيت من مدركاتهن حقائق الأمور وشد الجهل بصائرهن بعصابة الغرور، فغرهن بالله الغرور، حتى إن كل إنسان هم بالاقتران من وضيع ورفيع وخامل ونبيه كان كل بحثه عن الحلى والحلل والضِّياع والعقار، لا عن النسب والتدين والعفة والوقار"[١٥].

كما يتضح من الفقرة السابقة، أن المشكلة فى رأى تيمور ليست مبدأ قوامة الرجال على النساء. فهذا التعريف الإسلامى للرجولة كان جزءا من اتفاق/إجماع على حقوق الرجال على النساء والنساء على الرجال. فالأساس الإسلامى لقوامة الرجال على النساء هو وفرة العقل والدين والإنفاق، في مقابل ذلك أصبح من حق أى زوجة، رجل يقوم بأمرها ويجتهد في حفظها وحياتها. انهيار هذا الإجماع الإسلامى جاء نتيجة قيم جديدة أنتجت تعريفاً حديثاً للرجولة، جعل الرجال يتهربون من مسئولياتهم عن الأسرة. نتيجة لذلك، انهارت أسباب مبدأ قوامة الرجال على النساء القائمة على وفرة الدين والعقل والإنفاق. إعراض الرجال عن الآيات السابقة وتدبر معانيها يشير إلى عدم وفرة الدين فى رجال الطبقات المختلفة الباحثين عن الحلى والحلل والضياع والعقار. إهمال النسب والتدين والعفة والوقار فى الزواج دليل واضح على الجهل وعدم التفكير فى هذا القرار الحياتى بحكمة وعقل. وأخيرا طمع الرجال فى أموال زوجاتهم ينفى مبدأ القوامة عن طريق الإنفاق.

هذه الظاهرة الاجتماعية خلقت زيجات كثيرة قائمة على الاستغلال، النتيجة هى نفور الزوجات من أزواج لا يريدون تحمل مسئولية الجهد فى الاكتساب، مما زاد الطين بلة بوجود ممارسات حديثة على الأسرة فى المجتمع الإسلامى مثل انطلاق هذه النوعية من الأزواج إلى الحانات والملاهى حيث لعب القمار، والسكر وضياع الأموال. من الصعب على الزوجات اللاتى يتلقين أزواجهن فى آخر الليل فى هذه الحال من الإعياء والاعتلال القبول بقوامة هؤلاء الأزواج ومعاملتهم كما يأمر الدين؛ لأن "البيت لا يقبل فى النفقة أعذاراً وحالة العسر تأبى الاستتار"، كما تقول تيمور، فلقد قررت

كثيرات أخذ مسئولية إدارة بيوتهن، "وانتقلت السلطة إلى الزوجات وصرن ربات التدبير وآل النفقات. وتخلى الرجال عما لهم من الزعامة التى أوجبت لهم الهيبة والوقار، وتلثمت شهامتهم ببراقع الإدبار من الجبن والخجل"(١٦).

هذا التعريف للمشكلة الاجتماعية التى يواجهها الرجال والنساء معا فى مجتمع متغير، وقرار الزوجات إعادة النظر فى علاقتهن بأزواجهن التى أدت إلى عكس علاقات القوة فى الأسر التى يرفض رجالها القيام بواجباتهم الزوجية كما حددها الإسلام يدعونا للتأمل. إن فهم تيمور والنساء المصريات لمبدأ قوامة الرجال على النساء يأخذ شكل عقد مشروط. إذا أراد الرجال الاحتفاظ بوضعهم المتميز وقبول النساء بذلك، وجب عليهم تحمل مسئولياتهم الاجتماعية، واحترام القواعد الدينية التى تحدد ماهية هذه الواجبات. إذا تهرب الرجال من المسئولية، انتفى مبدأ القوامة، وأصبح من حق النساء تولى السلطة فى الأسرة حماية لكيان هذه البيوت.

هنا يتضح من مناقشة تيمور للمبادئ الإسلامية أنها ليست جامدة أو أمورا قانونية لا تتغير. إنها مبادئ ديناميكية يعتمد فهمها بالدرجة الأولى على الممارسة والتطبيق فى مواقف اجتماعية متغيرة تطرح تعريفات وتفسيرات جديدة لها. هنا تقدم لنا تيمور فهما متطورا ومتغيراً لمفهوم القوامة. تفعل ذلك ببساطة ودون أخذ موقف دفاعى عن الدين الإسلامى الذى استطاع تاريخيا تقديم تفسيرات مبتكرة لأدوار الرجال والنساء. هى ترى فى العلاقات المادية التى قلبت الأوضاع فى العائلة المصرية تهديدا للنظام الاجتماعى الإسلامى، وتحاول إقناع الرجال بالإقلاع عنها. لكنها تقترح فى الوقت نفسه أنه إذا رفض الرجال ذلك فلابد مما ليس له بد، أى تتولى المرأة السلطة والمسئولية فى العائلة.

إذن، الخطاب الإسلامى هو الذى استعمل فى تحليل الحداثة وتداعياتها الاجتماعية فى مصر، وأعطى أهمية لأدوار النساء والرجال معا فى حل المشاكل الناتجة عنها. ذلك هو السبب الذى يؤدى بتيمور أن تقول فى عمل آخر إن أجلَّ الجهاد هو حسن تربية الأولاد. هنا الجهاد الداخلى يتعلق ببناء مجتمع إسلامى يعتمد على دور المرأة فى بناء رجال يحترمون الأسس الاجتماعية التى تقوم عليها رجولتهم، أى أن هناك دوراً للمرأة حتى فى فهم الرجولة وتطويرها.

فـى مواجهـة المشـاكل الاجتماعـية الـتى أفـرزتها الحداثـة، أخـذت النسـاء المصـريات مواقـف إيجابـية لحماية أسرهن. هنا يتضح عدم صحة الافتراض السائد بأن المـرأة المصـرية المسـلمة فـى هـذا الوقـت كانت إنسانة غير فاعلة، وغير قادرة على حل مشـاكلها الكـبيرة والصـغيرة. مثلا مواجهة الشقاء الذى نتج عن عدم استقامة العلاقات الزوجـية، قامـت الكـثيرات بتغـيير بعـض العـادات الاجتماعية. تصف تيمور خروج نسـاء الطـبقات العلـيا والوسطى من بيوتهن طلبا للسلوى، عن طريق زيارة الجيران أو التنزه فى الحدائق أو التسوق فى الأسواق.

هـنا يظهـر الجانـب المحـافظ لتـيمور، فهى ترى فى خروج النساء من بيوتـهن ممارسات جديدة وغير حميدة، نتجت عن دخول نساء الطبقات الدنيا إلى بيوت الأكابر والأعـيان. هـنا تأخذ تيمور الفرصة لكى تتأسف على إعطاء الحرية للرقيق. فالجوارى "كـن يقمـن بالخدمـة لسـيداتهن إجـلالا وطاعـة خوفـا من المقابلة بسوء المعاملة". حين أعطيـت الحـرية لهـن لم يعـدن يـرهبن سيداتهن بل ويفضلن العمل فى وظائف أخرى. بدونهـن اضـطرت سـيدات الطـبقة العلـيا إلى الاعـتماد عـلى خدمة نساء الطبقات الدنيا اللائـى لا يـتورعن عـن كشـف أسـرار البـيوت الـتى يعملـن بهـا. أسـوأ مـن ذلـك، فإن الشـغالات شـجعن سـيداتهن عـلى تبـنى بعـض عـاداتهن، مـثل الخـروج إلى الحدائـق والأسـواق. اعـتراض تـيمور هـنا يتلخص فى خوفها من اختفاء الفروق الاجتماعية بين الطبقات عن طريق جعل سيدات الطبقة العليا مماثلات لنساء الطبقات الأخرى.

إن اعـتراض الأزواج عـلى هـذه الممارسـات والعادات الجديدة لا يشكل أى ثقل، وفـى العـادة تتجاهل الزوجات بعد أن فقدن احترامهـن لهم. ما الحل؟ فى رأى تيمور، لا بـد مـن الـرجوع إلى القـيم الإسـلامية الـتى تحدد "طرق الاستقامة" للرجال وللنساء. ثانـيا، تدعـو تـيمور الـرجال إلى الغـيرة عـلى مراكـزهم الاجتماعية التى أعطاهم إياها سبحانه وتعالى، والنظر فى عواقب هذه الأحوال.

قاسم أمين والمفهوم الغربى للحداثة

بعـد مناقشـة خطـاب عائشـة تـيمور الإسـلامى والعقلانـى عن الحداثة ومشاكلها، يمكنـنا الآن مناقشـة خطـاب قاسـم أمـين بوصـفه جـزءاً مـن السياق التاريخى والاجتماعى

للمجتمع المصرى فى ذلك الوقت. خطاب قاسم أمين يطرح علينا مشاكل المجتمع فى إطار غير دينى. فى رأى الكاتب، المشكلة هى: "أن نظن فى أنفسنا الكمال، وننكر نقائصنا، وندعى أن عوائدنا هى أحسن العوائد فى كل زمان ومكان... لا أظن أنه يوجد واحد من المصريين المتعلمين يشك فى أن أمته فى احتياج شديد إلى إصلاح شأنها..."[١٧]. "إنى أدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معى فى حالة النساء المصريات. وأنا على يقين من أنه يصل وحده إلى النتيجة التى وصلت إليها، وهى ضرورة الإصلاح فيها... إن البلاد الغربية... حياتها جهاد مستمر بين الحق والباطل والخطأ والصواب، جهاد داخلى بين أفراد الأمة فى جميع فروع المعارف والفنون والصنائع، وجهاد خارجى بين الأمم وبعضها.

ولم يركن إلى حب السكينة إلا أقوام على شاكلتنا، فقد أهملنا خدمة عقولنا حتى أصبحت كالأرض البائرة التى لا يصلح فيها نبات. وحتى مال بنا الكسل إلى معاداة كل فكر صالح، مما يعده أهل الوقت حديثا غير مألوف، سواء أكان من السنن الصالحة الأولى أم قضت به المصالح فى هذه الأزمنة.

سيقول قوم إن ما أنشره اليوم بدعة. فأقول نعم. أتيت ببدعة، ولكنها ليست فى الإسلام، بل فى العوائد وطرق المعاملة التى يحمد طلب الكمال فيها"[١٨].

نقطة البداية فى خطاب الحداثة الذى يستعمله أمين هو تفكيك مصطلح الإسلام بوصفه دينا ودنيا. هو يفصل العادات الإسلامية عن الدين؛ حتى يتسنى له نقد العادات الإسلامية، بدون أن يفسر ذلك على أنه تعرض للدين. فى نفس الوقت يستعمل مبادئ إسلامية؛ لكى يقدم المجتمعات الغربية والاصطلاحات الحديثة المستمدة منها بطريقة إيجابية. مثلا يقترح أمين، مثل على مبارك من قبله، أن المجتمعات الغربية تنظم نفسها حسب المبادئ الإسلامية بدون أن تعى ذلك، ففى هذه المجتمعات، يوجد جهاد داخلى للوصول إلى الحق والصواب، وجهاد خارجى مع الأمم التى تمثل عكس ذلك. أما عن المجتمعات الإسلامية، فهناك سكينة الموت، وعقول كالأرض البائرة، وكسل يدعو إلى معاداة كل فكر صالح وحديث. المطلوب هو تغيير هذه العوائد والممارسات التى لا تتفق مع الإسلام. فى مكان آخر، يقول لنا أمين: "إن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة". هذا الموقف المحافظ تجاه

النصوص والمبادئ الإسلامية يستحق التأمل، خاصة بعد مناقشتنا لخطاب عائشة تيمور الإسلامي ومناقشته لمبدأ القوامة والنصوص التي تؤيده. إن تيمور لا تتردد في تقديم قراءة لهذه النصوص تعتمد على الفهم الصحيح للنص والعلل المرتبطة به، ثم لا تتردد في تقديم التفسيرات الجديدة التي قدمتها النساء لهذه النصوص تبعا لتغير الظروف الاجتماعية. في هذه القراءة تشترك النساء مع الرجال في تفسير الآيات الإسلامية بطريقة عملية تناسب ظروف العصر، ولا توجد حساسية مفرطة تجاه الدين.

بالرغم من أن أمين يرفض مناقشة الدين أو النصوص الإسلامية في تحليله لوضع المرأة المتدني في المجتمع الإسلامي، فهو يطرح علينا أحد فرضيات الخطاب الحديث الغربي التي تربط بين تأخر المجتمعات الإسلامية وتهميش المرأة. في هذه الفرضية يشترك أمين مع الطهطاوي في أن الفرق بين المجتمعات الحديثة والإسلامية هو عدم اهتمام المجتمعات الإسلامية بالمرأة. نظرا لهذه الرؤية، يرفض أمين القبول بقول المسلمين: "إن النساء ربات الخدور يعمرن المنازل"[19]، بالرغم من أن هذا القول يمثل تقديراً للدور التاريخي الذي لعبته المرأة في الأسرة والبيت في المجتمعات الإسلامية. بدلا منه يقدم أمين رؤية حديثة ودونية للمرأة تتضمن قائمة بالأسباب التي أدت إلى تخلفها وتخلف المجتمعات الإسلامية:

أولا: "إن جهل المرأة وعدم تربيتها نتج عنه عدم استعمال لمداركها وقواها العقلية والجسمية لتكون نفسا حية فعالة تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها"[20].

ثانيا: "إن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها، هو السبب الذي جر ضياع حقوقها ، فإن الرجل لما كان مسئولا عن كل شيء استأثر بالحق في التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ في نظره إلا كما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازم تفضلا منه على أن يتسلى به"[21].

ثالثا: "أضلت المرأة عقلها في ظلمات الأجيال الماضية، ففقدت رشدها، وأدركها العجز عن تناول ما تشتهي من الطرق المسنونة، فاضطرت إلى استعمال الحيلة وأخذت

تعامل الرجل - وهو سيدها وولى أمرها - كما يعامل المسجون حارس سجنه والحفيظ عليه. ونمت فيها ملكة المكر إلى غاية ليس وراءها منزع، فأصبحت ممثلة ماهرة ومشخصة قادرة تظهر فى المظاهر المتضادة والألوان المختلفة، فى كل حال بحيلها. ذلك لا عن عقل وحكمة وإنما هى حيل الثعالبة"[٢٢].

رابعا: "لكن لا لوم عليها، وعذرها أنها ليست حرة، وإنما فقدت الحرية؛ لأنها فقدت السلامة فى قوة التمييز بل اللوم كل اللوم على الرجال: أريد بهم من سبقنا ممن أهملوا تربية نسائنا"[٢٣].

وأخيرا: "إن المرأة فى الطبقة العالية أو الوسطى متأخرة عن الرجل بمسافات شاسعة؛ ذلك لأن الرجال تربت عقولهم واستنارت بالعلوم ولم تتبعهم نساؤهم فى الحركة... هذا الاختلاف هو أكبر سبب فى شقاء الرجل والمرأة معا"[٢٤].

إن من يتأمل ما تقدم لا بد أن يقتنع بعدائية القراءة الحديثة للمرأة المسلمة فى المجتمعات الإسلامية. إن أمين، مثل الطهطاوى، غير قادر على أن يتصور أن النساء داخل بيوتهن يقمن بأداء وظائف اجتماعية مهمة، مثل: التنظيف والطهى وتربية الأطفال ورعاية أزواجهن. فى رأيه، هذه الوظائف غير منتجة، وجعلت من المرأة عالة على غيرها. هذه الوظائف لا تنمى من قدرات المرأة، وإنما تجعل منها حيوانا لطيفا للتسلية، وأدت إلى تنمية صفات المكر، وعدم القدرة على الصدق والمسئولية، وشقاء الحياة الزوجية. لا شك هنا فى أن قاسم أمين يقدم صورة متجنية على المرأة، والمزعج أن الذى يقدمها كاتب محسوب على المرأة لرغبته فى تحريرها.

بالرغم من سوء الصورة التى يقدمها أمين عن المرأة، فإن المرأة المسلمة هنا إنسانة فاعلة وغير فاعلة فى الوقت نفسه. يعطى قاسم أمين فعاليتها مضمونا سلبيا بحديثه عنها كعنصر تخلف ومصدر لكل المشاكل الاجتماعية. فى الوقت نفسه، هو يقدمها إلينا بوصفها غير مسئولة عن أعمالها وتخلفها؛ لأن رجال الأجيال السابقة أهملوا تربيتها. هذه فكرة غريبة؛ لأن التربية جزء من وظيفة المرأة التاريخية فى العناية بالأطفال. يعكس أمين هذا المفهوم التاريخى للتربية، ويجعل الرجل مسئولا عن تربيتها بوصف ذلك جزءا من عملية تحريرها. هنا تحرير المرأة لا يتم عن طريق تفعيلها، بل اعتمادها على الرجل بوصفه مصدرا للتحرير.

فـى هـذا السياق ، يستعمل أمين المصطلح الحديث للتربية الذى يربطها بالتعليم ويحاول الإيحاء بانعدام تعليم المرأة فى المجتمعات الإسلامية غير الحديثة. هذه رؤية حديـثة غـير صـحيحة تاريخـيا؛ لأن جـزءا مـن نساء الطبقة العليا والوسطى فى القرن الـثامن والتاسـع عشر حصلن على تعليم إسلامى فى بيوتهن وحتى فى الأزهر. بالنسبة لأمـين، هـذا التعلـيم لا يحسب للمرأة، المطلوب هو التعليم الحديث الذى لا يعنى فقط بالقـراءة والكتابة، بل يتعرض لدقائق وخصائص حياة الفرد. فى كتاب استعمار مصر، يقترح "تيموثى ميتشل" أن النظام الحديث للتعليم كان جزءا من عملية استعمار الفرد، أى تشكيله ووضع نظام لحياته يخدم النظام العام والاستعمار الغربى لمصر.

لـو قبلـنا هـذه الـرؤية، يجـب أن نـرى كتاب تحرير المرأة بوصفه جزءا من عملية اسـتعمار الـرجال لحـياة نسـائهم؛ فالكـتاب يـتعرض لأخـص خصـائص حـياة المـرأة: تربيـتها، تعلـيمها، علاقـتها بـزوجها، علاقـتها بالآخـرين، مـتى تـأكل ومع من، ماذا تلـبس وكـيف تـربى أطفالهـا. الهـدف هو إعادة تنظيم حياة المرأة حول احتياجات ورؤى الـرجل المتعـلم. هذه مهمة غير هينة فى تلك المرحلة. إذا أخذنا فى الحسبان نظام الحريم القـائم آنـذاك، الـذى أعطـى لعالم النساء خصوصية واستقلالية نسبية. فالرجل يلعب دورا محـدودا هـنا فى ترتيب الحريم واهتماماتهن، نتيجة لفصل عالم الرجال عن عالم النساء. نظرا لذلك، يقوم أمين بدعوى تخلف هذا النظام إلى الدعوة لبناء عالم جديد.

فـى هذا السياق يقدم أمين بمنتهى الصراحة الرؤية التالية لهذا النظام الجديد: "لسـت ممـن طلـب المساواة بين المرأة والرجل فى التعليم فذلك غير ضرورى، إنما أطلب الآن ولا أتـردد فـى الطلـب بأن توجد هذه المساواة فى التعليم الابتدائى على الأقل، وأن يعنى بتعليمهن إلى هذا الحد مثلما يعنى بتعليم البنين.

أمـا تعلـيم بعـض البـنات الآن فـأراه غير كاف؛ لأنـهن يتعلمن القراءة والكتابة بالعربـية وبلغـة أجنبـية، وشـيئا مـن الخـياطة والـتطريز والموسـيقى، ولا يتعلمن من العلـوم مـا يستفدن منه فائدة يلتفت إليها. وربما زادتهن تلك المعارف غرورا بأنفسهن فـتظن الواحـدة مـنهن أنها متى عرفت أن تقول: نهارك سعيد باللغة الفرنساوية، فقد فاقـت أتـرابها وارتفـع شـأنها وسمـا عقـلها. ولا تتنازل بعد ذلك لأن تشتغل بعمل من الأعمـال المنزلـية، فتقضى حياتها فى تلاوة أقاصيص وحكايات قل ما تفيد إلا فى إثارة

صور من الخيالات... وتتمثل لها عالما لطيفا تسرح فيه طرفها وهى شاخصة إلى دخان السيجارة التى تقبض عليها... لا شىء ينفع الإنسان مثل اكتسابه ما يسمى عقلا عمليا... فإن كل مصائب الإنسان تأتى من باب واحد وهو الخيال: كلما تجرد الإنسان من الأوهام والخيالات قرب من السعادة ويبعد عنها بقدر ما يبعد عن الحقيقة"[٢٥].

من الواضح هنا أن الهدف من تعليم المرأة خلق عقل عملى يقبل بالأعمال المنزلية على الأسس الحديثة، وليس عقلاً يشجع خيال المرأة وإمكانية تصور دور آخر لها. المطلوب هو تحجيم هذه الإمكانات والضغط على المرأة لكى تقبل الدور الذى يرسمه لها الرجل فى العائلة الحديثة والمجتمع ككل. فى هذه الرؤية الرجل هو مصدر التغيير والمرأة مستهلكة لفوائد التغيير.

الخاتمة

إن تاريخ العقد الأخير من القرن التاسع عشر يشير إلى وجود أكثر من رؤية للمشاكل الاجتماعية التى أدت إلى، ونتجت عن عملية تغيير (تحديث) المجتمع المصرى. إن الخطاب الإسلامى الذى استعملته عائشة تيمور ركز على إشكالية الحداثة، نتيجة لتفسير الرجال لها بوصفها فرصة للتخلى عن مسئولياتهم الأسرية والاجتماعية. فى مواجهة المشاكل الناتجة عن تلك التفسيرات الحديثة، قامت النساء المصريات بأخذ هذه المسئوليات، وتقديم تعريف إسلامى جديد لمبدأ القوامة وطرحه لحقوق الرجال على النساء والنساء على الرجال.

بالمقارنة لهذا الطرح التاريخى المحدد لتغير علاقات القوة بين الرجال والنساء فى المجتمع، قدم قاسم أمين خطاباً حديثاً يلوم المرأة على تخلفها، واحتقار الرجل لها وتخلف المجتمع ككل. فى هذا السياق يقترح أمين استعمال التعليم الحديث بوصفه وسيلة يحرر بها الرجل المرأة.

إن تقديم ودراسة هذين الخطابين معا يعطينا رؤية أكثر تعقيدا للحداثة، ودور الرجال والنساء فيها. كما أن القراءة النقدية والمتأنية لهذين الخطابين تقدم لنا فرصة ذهبية لإعادة النظر فى افتراض تخلف الرؤية الإسلامية للمرأة وتهميشها، وتقدمية الرؤية الحديثة. أخيرا، إن استعادة صوت عائشة تيمور لدراسة هذه الحقبة التاريخية يضع المرأة المصرية والمسلمة فى مركز الصدارة بجانب قاسم أمين كمصدر للتنظير.

هوامش

١- عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي. (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١)، ص ٥٢٢.

٢- المصدر نفسه.

٣- المصدر نفسه.

٤- محمد عمارة: رفاعة الطهطاوى، رائد التنوير فى العصر الحديث (القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٣٤٨.

٥- محمد جلال يحيى: الجذور التاريخية لتحرير المرأة فى العصر الحديث. (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٧٠.

٦- لطيفة سالم: المرأة المصرية والتغيير الاجتماعى ١٩١٩ - ١٩٤٥. (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ١٦-١٧.

٧- Leila Ahmed. Women & gender in islam (New Haven: Yale University Press, 1992), pp, 136-137.

٨- Margot Badran, Feminists, Islam, Nation (Princeton: Princeton University Press, 1995), P 9.

٩- Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt, New Haven: Yale University Press)

١٠- بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية فى مصر ١٧٦٠-١٨٤٠. (القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣).

١١- سوسن ناجى: المرأة فى المرآة، دراسة نقدية للرواية النسائية فى مصر. (القاهرة: العربى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ) ص ١٧،٧.

١٢- عائشة تيمور: مرآة التأمل فى الأمور. (القاهرة: مطبعة المحروسة، بدون تاريخ) ص ٢.

١٣- المصدر نفسه.

١٤- المصدر نفسه.

١٥- المصدر نفسه.

١٦- المصدر نفسه.

١٧- قاسم أمين: "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة". (القاهرة: المركز العربى للبحث والنشر، ١٩٨٤)، ص٢.

١٨- المصدر نفسه، ص ٤.

١٩- المصدر نفسه، ص ٢٧.

٢٠- المصدر نفسه، ص ٢٢.

٢١- المصدر نفسه، ص ٢٧.

٢٢- المصدر نفسه، ص ٢٩.

٢٣- المصدر نفسه.

٢٤- نفس المصدر، ص ٣١.

٢٥- المصدر نفسه.

المرتكزات الفكرية لخطاب تحرير المرأة
فى زمن قاسم أمين

نجلاء حماده

قد ينبعث النداء المطالب بتحرير المرأة، شأنه فى ذلك شأن كل خطاب إصلاحى يطالب بإحداث تغيير ما فى الحياة العملية، من مرتكزات أخلاقية تنشد الخير العام أو المنفعة العامة، كما قد ينبعث من توجه سياسى أو استراتيجى.

ويكون التوجه السياسى حينا متماشيا مع النظم الخلقية، كما فى فلسفتى أفلاطون وأرسطو، وغالبا ما يكون متعارضا معها. إذ تنشد السياسة عادة منفعة فئة على حساب فئة أخرى من الناس. وأحيانا تبرر السياسة نفسها بوضع جدليات أو "حقائق" تزعم من خلالها بأن موقفها السياسى هو موقف أخلاقى متجرد وعادل، وهذا ما ادعته جدليات كثيرة تبرر تقييد حرية النساء أو ترمى إلى وضعهن فى موقع دونى أو اتكالى. والخطاب الأخلاقى، بل حتى الخطاب السياسى، يكون مقنعا وجديا إن بدا منسجما ومترابطا فى الفكر كما فى التوجه، ويكون فاقد الحجة وضعيف الوقع إن بنى على أسس يناقض بعضها بعضا، أو إن ذهب فى مذاهب شتى فبعثر توجهه أو توجيهه.

وفى هذه المداخلة أحاول أن أنظر إلى بعض منطلقات خطاب قاسم أمين بالمقارنة مع ما يستند إليه خطاب بعض الكاتبات المعاصرات له من أسس فكرية ومن مواقف حياتية أو سياسية. وغايتى هى إلقاء بعض الضوء على مدى جدية هذه المطالبة لدى الرجال والنساء. وقد تفيد هذه المقارنة فى فهم أو نقد شريحة من الجدليات القائمة فى مجتمعاتنا العربية، أو فى سبر بعض جوانب الجدلية الذكورية والنسائية، حتى إن كانت النصوص المحصة متناولة لموضوع كان الكلام فيه لا يزال فى بداياته.

والخطاب الأخلاقى يبدأ عادة من منطلقات ثابتة، كتعريف لماهية الإنسان وصولا إلى تحديد حقوقه وواجباته، أو كتعريف للسعادة الإنسانية بوصفها الخير

الأكبر أو المنفعة القصوى، وصولا إلى وصف الأعمال والأهداف التى من شأنها تحقيق هذه السعادة على الوجه الأفضل. أما الخطاب السياسى الذى يضع المنفعة الفئوية هدفا له، فغالبا ما ينطلق من الإيمان بتباين خصائص البشر فى اختلاف الأعراق والأجناس، أو من الإغراق فى التمييز بين الذكر والأنثى.

ولو نظرنا إلى أعمال قاسم أمين من منطق هذا التفنيد، لوجدنا أن قاسم أمين يتحاشى أى تعريف ثابت للإنسان، كما لا يقر بكون السعادة هى الغاية القصوى، رغم ذكره إياها أحيانا بوصفها إحدى الغايات المطلوبة. فإيمانه بنظرية داروين يجعله يؤمن بالاختلاف سنة، ويؤدى به إلى تصنيف الناس بين شرقى وغربى، أو حتى بين تركى ومصرى. أما الرجال والنساء، فهو تارة يركز على ما يجمعهما كالعقل والحرية، وطورا يركز على ما يفرقهما كما فى كلامه على رقة إحساس المرأة الذى يجعلها مؤهلة للعمل الخيرى. كذلك فالمنطق الداروينى لفكر قاسم أمين يجعله يرى أن القوة لا السعادة هى الغاية القصوى المرتجاة من أجل تحقيق الغلبة فى الصراع الدائم على البقاء.

بالمقابل نجد أن معاصرات قاسم أمين المعنيات بتحرير المرأة يؤكدن على تساوى الناس فى الفطرة. وهن حتى فى إعجابهن بما حققه الغرب من تقدم يَلُمْنَه ويقاومن احتلاله لبلادهن، انطلاقا من مبدأ المساواة الذى لا يجيز التعدى والاستغلال. وفى حين أن قاسم أمين، من وجهة نظره الداروينية، لا يجد ملامة فى الاحتلال، ولكنه يجد الملامة كلها فى الضعف والتخلف اللذين يجعلان أمة ما تعانى من الاحتلال.

وتتجلى المساواة فى فكر معاصرات قاسم أمين هؤلاء فى اعتبارهن أن المأزق ينسحب على الجنسين، وفى مطالبة بعضهن بتحسين أوضاع الرجال كما النساء. فالرجال والنساء، كما تقول مى زيادة : "يشكلان نصفى الشخصية المتألمة"[1]. لكن مى تضع فى إحدى رسائلها إلى باحثة البادية مهمة إنصاف الاثنين على عاتق "الزوجة والأم التى أعطيت ذكاء وفطنة وعلما وشعورا قويا تدرك بواسطته كل ما فى الحياة من حلاوة ومرارة" [2]. بالمقابل، يرمى قاسم أمين الكرة الإصلاحية فى ملعب الرجل وحده، رغم تركيزه على خطورة الدور الذى تؤديه الأم فى تكوين الأجيال. فالتوصية فى آخر كتابه "تحرير المرأة" هى بأن تؤسس جمعية يدخل فيها من الآباء "من يريد

تربية بناته على الطريقة التى شرحناها". ويلاحظ فى موقع مى زيادة البعد الوجودى الغائب عن موقع قاسم أمين، فهى تشرط اضطلاع المرأة بالمهمة الصعبة بأن تكون لها من المزايا ما يؤهلها لها، بينما يوكلها إلى أي أب مهما كانت صفاته العقلية والخلقية.

والاعتقاد بالمساواة بالفطرة والبدايات بين الجنسين يظهر فى وصف هدى شعراوى لطفولة ساوت بينها وبين شقيقها فى اللعب والأتراب، قبل تدخل المجتمع وإيثاره عليها (إذ حصل هو على الجواد الذى طلبه ولم تحصل هى على البيانو الذى وعدت به). ورأى مى زيادة فى التفاوت بين فطرة الأنثى، التى تشابه فطرة الذكر فى انطلاقتها وثقتها بنفسها، وبين ما يزرعه فيها المجتمع من كبح وتردد، يظهر فى وصفها لـ "فتاة الجبال" : "تعيشين هنا بعيدا عن البشر كبذرة قذفت بها يد الصدف، فلا ترخى أجفانك خجلا ولا ترتدى ملامحك احمرار الحياء"[٣]. وتقفز زينب فواز، وهى السابقة فى الزمن لقاسم أمين، فى قناعتها التامة بالمساواة، إلى المطالبة بأن تضطلع النساء بالمهام السياسية، فتقول فى رسائلها الزينبية: "ما دام الرجل والمرأة متساويين فى المنزلة والعقلية وعضوين فى الهيئة الاجتماعية، ولا غنى لأحدهما عن الآخر، فما المانع إذا اشتركت المرأة فى أعمال الرجال، وتعاطت العمل فى الدوائر السياسية وغيره، متى كانت كفئاً فى تأدية ما تطمح إليه"[٤]. أما ملك حفنى ناصف، فهى وإن عبرت عن الإيمان باختلاف الأدوار والملكات بين الجنسين، شأنها فى ذلك شأن الملتزمات بالإسلام، حتى فى زمننا هذا، فإن إيمانها بمساواة فى الإنسانية لا تقر به الملتزمات المعاصرات يظهر فى رفضها وصاية الرجل، وفى إصرارها على تقرير المرأة لمصيرها بنفسها، بل إنها ذهبت إلى حد التشكيك فى نوايا الرجال، حتى المنادين منهم بتحرير المرأة، إن لم يتركوا أمر تحريرها لها، تقول: "ليدعنا الرجل نمحص آراءه ونختار أرشدها، ولا يستبد فى (تحريرنا) كما استبد فى استعبادنا"، وتقول أيضا: "إذا أمرنا الرجل أن نحتجب احتجبنا، وإذا صاح الآن يطلب سفورنا أسفرنا، وإذا أراد تعليمنا فهل هو حسن النية فى كل ما يطلب منا ولأجلنا أم هو يريد بنا شرا؟"[٥]. وهى بهذا تعبر عن الوعى بأن التحرر والتحرير من قبل آخر يتعارضان فى المنطق كما فى التطبيق الوجودى المعيش؛ الأمر الذى لم يفطن إليه قاسم أمين.

أمـا موضـوع السعادة فيبدو أنه كان جل ما يشغل هؤلاء الكاتبات. وإن هن اتفقن جميعا على أولوية السعادة، فإن زينب فواز تختلف عن الكاتبات الثلاث الأخريات، فـي كونهـا تتكـلم مباشـرة عـن لحظـات السـعادة والهـنـاء، بينما تتطرق الأخريات إلى الموضـوع مـن خـلال انغماس كتاباتهن فى تصوير شقاء المرأة وعذابها فى المجتمع. هذا المجـتمع الـذى يزوجها دون رضاها، كما تروى هدى شعراوى، ولا ينصفها، حتى "لو قضت أيامهـا فى الصوم والصلاة والتقشف"، كما تقول مى زيادة، ويعذبها فيه الرجل بـنظراته وأقوالـه وحجـره علـيها، كذلـك يعذبهـا ويعـذب أطفالـه وأطفالهـا بامـتلاكه المستخف لمقاليد الطلاق وتعدد الزوجات، كما تكتب ملك حفنى ناصف. أما قاسم أمين، فـرغم وضـعه السـعادة فـى موضع الهدف العرضى لا الأساسى، فإنه يتحدث طويلا عن مقتضـيات إسـعاد المـرأة للـرجل، لكـنـه قـلما يـبدو مهتما بسعادتـها بمعزل عما تؤديه للـرجل وللـنشء، الذى غالبا ما يختصره الكاتب بـ "الصبى". وتعليل قاسم أمين لسبب مطالبـته بـتحرير المـرأة هـو، مـا لا يفـتأ يكرر ذكره، من تأثيرها فى تربية الأجيال؛ كقولـه : "المرأة الفاسدة أفسد لنوعها من الرجل الفاسد، والمرأة الصالحة أصلح لنوعها مـن الـرجل الصـالح"[٦]، فهمـه الرئيسى هو تأثير المرأة فى ارتقاء أو تخلف الجماعة. وهو لا يكاد يذكر حرية المرأة أو سعادتها بوصفها غاية فى حد ذاتها. فهو مثلا يطالب لـلمرأة بـالتريض والخـروج مـن البيـت؛ لأن صحتها ضـرورية مـن أجـل إنجاب أبناء أصحاء. كذلـك فـإن اعتقاده أن صحة الجسم منوطة بصحة العقل وقوام الأخلاق، جعله يهتم بصحة المرأة من أجل إتقان التربية، ومن أجل الإخلاص للزوج[٧].

وبمـا أن المقايـيس الأساسـية الـتى اعـتمدها قاسـم أمـين لم تـنطلق مـن مرتكـزات الخطـاب الأخلاقـى، فإنهـا لا بـد أن تصـنف فـى خانة الخطاب السياسى الذى يكون همه الأول المـنفعة والغلـبة للفـئة الـتى ينـتمى صاحب الخطاب إليها. وهذا الهم هو ما يقر به أمـين؛ إذ يجعل جل غايته تطور أمته وتقدمها ونهوضها من حالى التردى والتبعية اللتين رزحـت تحـتهما، ولكـنه فـى الوقـت نفسه يضمر غاية سياسية أخرى هى استمرار سطوة جنسـه عـلى جـنس النسـاء. وبـين هـاتين الرغبتين يقع خطاب أمين فى إشكالية مواجهة متغيرات وغايات شتى، شأنه فى هذا شأن كثير من مستخدمى الجدليات السياسية.

فموقع المرأة يلتبس بين كونها نصف الأمة التى ينتمى إليها الكاتب، وهو نصف مؤثر فى كل الأمة كما يؤكد أمين ، وبين كونها الجنس الآخر المختلف. هذا الالتباس فى وضع المرأة أوجد التباسا عند قاسم أمين فى مطالبه للمرأة ومنها. فالخبرة التاريخية والاجتماعية تقنعه بأن تحرر المرأة وتعليمها هما صنوان لرقى الأمة وقوتها وغلبتها على الأمم الأخرى، ومن هذا المنطلق يطالب بالتحرير والتعليم لنساء بلاده. ولكونه ذكورى التفكير والمصلحة فهو يخاف إن بلغ تحرر المرأة مداه أن يخسر امتيازات ينعم بها. إنه وضع محير ودقيق: هل يطلب لها الحرية فيخسر ما تمنحه إياه من خدمة وتبجيل، أم يبقيها مسربلة بالعبودية بعد ما اختبره وقرأ عنه من أن جهلها وتخلفها واستعبادها ملازم لتأخر الأمة وضعف سطوتها؟

هذا المد والجزر بين المرأة بوصفها شريكة والمرأة بوصفها آخر، وبين قاسم أمين الداروينى وبين قاسم أمين الذكورى الهوى، أدى إلى وقوع جدليات قاسم أمين فى كتابيه "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" فى التناقض وركاكة الحجة. فهو يطلب تحرير المرأة ثم يقرر لها وعنها حدود هذه الحرية وما ينبغى أن تتوخاه منها. والتحرير الذى يطلبه لها لا يتعدى رفع الحجاب عن الوجه واليدين، والدراسة حتى نهاية المرحلة الابتدائية، والخروج من البيت من أجل التريض ومن أجل العمل، عندما تدعوها الحاجة إلى ذلك؛ أى عندما لا يكون لها معيل. ويقرر قاسم أمين أنه فى تلك الحال تكون المرأة بائسة حزينة: "ما من واحدة منهن إلا وتبكى فى وحدتها سوء حظها، وتأسف على ضياع الأمانى التى قضت حياتها فى انتظارها" (٨). وهو يقرر عن المرأة الوظائف التى يمكنها الاضطلاع بها، محددا إياها بالتربية والطبابة والعمل الخيرى، حاثا إياها على إتقان الطبخ والفن والموسيقى (٩). بل إن قاسم أمين إذ يطالب بتحرير المرأة من أجل تقدم الأمة وبقائها وأيضا من أجل إسعاد الرجل، لكون الجاهلة عاجزة عن حب الرجل أو فهمه أو توفير العشرة الحسنة له، فهو ينتهى إلى التضحية بالطلب الأول من أجل الآخر. فجلى أن المرأة المحررة التى يتكلم عليها قاسم أمين هى امرأة لا تملك قدرا ذا بال من المعرفة والإرادة، لكنها تملك كل مقتضيات إسعاد الرجل التى تكلم عليها الكاتب. ومن هذا المنطلق، قد يكون تساؤل ملك حفنى ناصف حول نوايا الرجال المطالبين بتحرير المرأة، موجها إلى قاسم أمين بالذات.

ومـن يمحـص النواة الفكرية الكامنة فى كتابات المطالبات بتحرير المرأة فى زمن قاسـم أمـين، يجـد لديهـن تـرابطا فى الفكر وانسجاما فى الموقف يفوق ما نجده لديه، رغـم ارتكـاز كتابـيه على نسق الجدل الفكرى، وانبثاق موقفه من نظرية علمية أو شبه علمـية، هـى الـنظرية الداروينـية، ورغـم تبعـثر آرائهـن بـين النص الأدبى والجدلية القصـيرة الـنفس فـى المقال أو الرسالة أو الخاطرة. وفى رأيى أن صلابة فكرهن بالقياس إلى فكـره تـرجع إلى أمـرين أساسـيين متصـلين بعضـهما بـبعض، أولهما: تفوق المنطلق الأخلاقـى الصـافى عـلى المـنطلق السياسى المغرض بوصفه جدلية فكرية. فمع أن كلا من قاسـم أمـين ومـن معاصـراته المذكورات كان لديه مطلب وغاية، فإن انسجام موقفهن مع الموقـف الأخلاقـى غير المتعارض مع الموضوعية، والتباعد بين مطلب أمين وموقعه وبين موقـف كهذا، أديا إلى سهولة ووضوح فى جدليتهن قياسا إلى جدليته. والسبب الآخر: سـبب وجـودى عـائد إلى صـدق رغبـتهن فـى المطلـب الأخلاقى لتحرير المرأة، وتأرجح رغبته بين مطلبين "سياسيين" متعارضين، هما: تحرير المرأة من أجل مصلحة النشء، وتقييدها من أجل حفاظ الرجل على امتيازاته.

ومـن ناحـية نوعـية الجدلية التى اتبعها كل من قبل الطرفين، فقد ارتكز مقال قاسم أمـين عـلى الاسـتقراء التجريـبى (Induction)، بيـنما استندت معاصراته فى أسـاس مقولـتهن على الاستدلال التجريدى (Deduction) . والتجريب فى الجدليات المتـناولة لموضـوعات الحـياة العملـية، أى فـى حـيز الحـرية الإنسانية، يمس الحقيقة بشـكل نسبى خاضع لمقتضيات الواقع والفطرة السليمة، كما بيّن أرسطو. وهو غير حاسم مـن وجهـة منطقية، كما أظهر الفيلسوف كارل بوبر (Karl Pauper). أما الاستدلال فهـو صـحيح دائمـا، وهو مطابق للحقيقة ما لم يبتدئ من فرضيات غير مطابقة للواقع. فقـد كانـت مهمـة معاصرات أمين أسهل من مهمته؛ لاعتمادهن فى الأصل على الحجج الـتجريدية، وجعـلهن مـن الـتجارب روافد جانبية لموقفهن الأساسى فى المساواة، وفى عـد السعادة، سعادة جميع الناس، من هم فى جانبهن ومن هم فى الجانب الآخر، هى الغايـة القصـوى. فلـو سـلمنا بـأن إنسـانية المـرأة هـى مسـاواة لإنسـانية الرجل، وهى الفرضـية الـتى تبـتدئ مـنها أولـئك المعاصـرات، لاقتنعـنا بما قلنه عن وجوب تحرير

النساء. أما جدل قاسم أمين فى موضوع تحرير المرأة فيستند إلى افتراضات كثيرة حول الواقع؛ منها الفرضية الداروينية فى حيز المجتمع، ومنها الاختلاف بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، ومنها تأثير الأم الذى لا يضاهى فى تنشئة الأجيال، وتأثير تحرر النساء فى رقى أو تخلف أممهن .. وغير هذه من الفرضيات الواقعة جميعا رهن البرهان التجريبى. وللدلالة على هشاشة الانطلاق بالأحكام من التجربة نذكر أنه فى حين يعطى قاسم أمين الشعب اليابانى بوصفه مثلاً على ما يمكن أن يحرزه شعب من التقدم إن لم يتمسك تمسكا دوغماتيكيا بتقاليده[١٠]، يعزو المحللون الأمريكيون فى حقل الاقتصاد الاجتماعى تفوق الشعب اليابانى فى التكنولوجيا والصناعات الدقيقة إلى تمسك اليابانى بتقاليد تجعله أكثر ولاء للشركة التى يعمل فيها من نظيره الغربى. فقراءة تجربة التقدم اليابانى عزاها أمين إلى التحرر من التقاليد، وعزاها أمريكيون إلى التمسك بالتقاليد ! ونحن نعلم أن بعض الكتاب الإسلاميين وغير الإسلاميين يقول بأن تقييد النساء هو أفضل من أجل المحافظة على الحياة الأسرية، بينما يزعم قاسم أمين أن تحرير المرأة هو أفضل السبل إلى تقدم الأسرة والأمة.

أنا لا أحاول فى هذه المداخلة القصيرة التقليل من أهمية قاسم أمين أو جحد فضل لا أنكره عليه فى إطلاق شرارة من الشرارات الأول من أجل إنصاف النساء فى إنسانيتهن، لكن منطلقى فى الواقع كان محاضرة سمعتها وأنا طالبة فى جورجتاون، حيث ألقت علينا الخبيرة فى الآداب والفلسفة الشرقيين محاضرة عن النظم الأخلاقية فى الأدبيات العربية، لتخلص إلى القول إن الكتابة العربية فى العلوم العملية، أى فى علمى الأخلاق والسياسة، تقتصر على التوصيات دون تعليلها. وقد ثرت يومها وناقشتها لمدة طويلة، ليس من منطلق معرفتى بهذه الأدبيات، بل من منطلق استحالة تصديقى أنه يمكن لإنسان ما أن يوصى باتباع نهج بعينه فى الحياة العملية دون تعليل ما يوصى الآخرون باتخاذه مسارا. وبعد انقضاء زمن أفدت فيه من قراءات فى الموضوع، وجدت أن للخبيرة المذكورة بعض الحق فيما قالته. وقد كانت انتقاداتى لجدليات قاسم أمين من منطلق رغبتى فى أن نبنى أسسا فكرية متينة فى أدبياتنا المتناولة للمجتمع ولأدوات إصلاحه. وقد كانت هذه أيضا رغبة أستاذى شاعر القومية العربية اليائس

خليل حاوى؛ إذ طالما عبر عن ألمه من فقر الفكر عندنا، قائلا إن الفلسفة هى العمود الفقرى للمجتمع ومن دونها يصعب أن تقوم له قائمة.

وما دمت فى مجال النقد، الذى آمل أن يكون بناء، فأحب أن أُذكِّر بنقد "مى زيادة" لقطاع واسع من الأدب النسائى بقولها : "الفتيات لا يداعبن القلم إلا لينثرن الدموع أو ليصورن الابتسامات، وما تجاوز ذلك علامات استفهام متتالية". ونقدها هذا مماثل لملاحظة الناقدة النسوية بات موريس القائلة : "إن تعاطى الكاتبات مع النظم البطركية يؤدى إلى إصابتهن بعصاب يحيل أدبهن إلى شاعرية عذاب ينطلق دائما من موقع الضحية". لعل هذا الموقع، أى موقع الضحية فى الأدب، هو ما يحول بين بعض الكاتبات وبين ارتقاء مصاف الأدب الفنى فى الصفوف الأولى، كما أن النبرة الاستبدادية، من نصائح ووعظ دون تبرير واف، تحول دون وصول الفكر عندنا إلى المراتب الأرفع. وقد وعى قاسم أمين تأثير الاستبداد الدينى والسياسى على الفكر والعمل. ونصحت "فرجينيا وولف" الأدباء والأديبات بقولها: "لكى تكون كاتبا كشكسبير أو كجين أوستن عليك أن تكتب بدون كره ودون مرارة ودون خوف ودون اعتراض ودون وعظ".

هوامش

١- رسالة من مى زيادة إلى باحثة البادية، فى كتاب فاروق سعد "باقات من حدائق مى"، بيروت (منشورات زهير بعلبكى، ١٩٧٣)،ص ٣٥٩.

٢- المرجع نفسه، ص ٣٥٩.

٣- مى زيادة، "فتاة الجبال"، المرجع السابق، ص ٧٤٠.

٤- زينب فواز ، مقالة "المرأة والسياسة"، فى: من التراث العاملى (١): حسن العواقب والهوى والوفاء، تأليف زينب فواز، تحقيق فوزية فواز، بيروت (المجلس الثقافى للبنان الجنوبى، ١٩٨٤) ص ١٦.

٥- ملك حفنى ناصف (باحثة البادية) فى: "نسائيات". النص منقول عن:
Leila Ahmed, Women and gender in islam, London and New Haven (yale University Press, 1992) pp. 181-82.

٦- قاسم أمين، "المرأة الجديدة" فى سلسلة كتاب اليوم، العدد ٣٠٢، ديسمبر ١٩٨٩، القاهرة، مؤسسة أخبار اليوم، ص ١٠٧.

٧- قاسم أمين، "تحرير المرأة"، القاهرة (١٨٩٩) ص٥٧.

٨- قاسم أمين، "المرأة الجديدة" ص ٧١.

٩- المرجع نفسه، ص ١٠٩-١١٠.

١٠- قاسم أمين، "تحرير المرأة" ص ١٤٤.

الأسس الفلسفية لخطاب التحرير عند قاسم أمين

يوسف سلامة

شاع عن قاسم أمين أنه فيلسوف المرأة المدافع عن حقوقها، والداعي إلى تحريرها، والعارف بشئونها في الشريعة والحياة، إلى غير ذلك مما يمكن لنا أن نسوق منه الكثير. وكل ما قيل أو يمكن أن يقال من أشباه ذلك صحيح بالتأكيد. غير أنه مع ذلك لا ينصف"قاسم أمين"، ولا يضع جهوده التحريرية في موضعها المناسب؛ لأنه يقتصر على النظر إلى جهود هذا الرائد باعتبارها قد انصبت على مسألةٍ واحدةٍ أو على موضوع واحد من الموضوعات التي كانت تشغل الفكر العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

والواقع أن جهود"قاسم أمين" يجب أن ينظر إليها باعتبارها لحظة من لحظات(عصر النهضة)، الذي كان المفكرون العرب يلتمسون في أثنائه أجوبة عن سؤال"التقدم" الذي حققته أوروبا، وعن الشروط التي ضمنت لها النجاح في ذلك، وأجوبة عن الأسئلة المتعلقة بالإخفاق العربي والإسلامي في تحقيق مثل هذا التقدم، أو بالأحرى أجوبة عن الأسباب التي جعلت العرب والمسلمين يقعون فريسة للتأخر والتخلف والتقاليد والركود؛ مما جعلهم خارج العصر أو قبل العصر الذي ابتدعته أوروبا وتتفوق فيه على كل من عداها بقرون وقرون.

ويبدو أن التحليل الدقيق لأعمال"قاسم أمين" يسمح لنا بالقول: إن هذه الأعمال قد احتوت على إجابات عن هذا السؤال المزدوج: أسباب تقدم أوروبا من ناحية، والعلل التي جعلت العرب والمسلمين يخفقون في تحقيق مثل هذا التقدم من ناحية أخرى.

غير أن هذه الأعمال لا تقف في الحقيقة عند حد الإجابة عن هذا السؤال المتعلق بالتقدم والتخلف، وإنما هي تجاوز ذلك فتقدم اقتراحات ترقى إلى أن توصف بأنها جملة من الشروط التي لا بد للعرب والمسلمين من الأخذ بها، إذا ما كانوا جادين في التطلع إلى الخروج من هوة التخلف والركود والجمود التي فرضها عليهم توقفهم عن

الإبـداع أولاً، وما تلا ذلك ثانيا من ظروف الاحتلال العثمانى، وما اقترن به من توقف العقل حتى عن الاجتهاد فى ميدان الفقه، فضلا عن عجز هذا العقل عن النظر إلى العالم ابتداء من العالم نفسه، وانطلاقا من الشروط الواقعية بالعقل ذاته، والفرار بدلا من ذلك إلى النصوص الـتى عالجـت أوضـاعا بعيـنها إلى الـتماس حلـول فـيها لمشكلات مختلفة وعصـور أخـرى حتى بالاستناد إلى قراءات موروثة الأسلاف لهذه النصوص؛ لأن العقل قد صار من المحظور عليه أن يعمل النظر فى النصوص إلا فى حدود الاختيار بين إحدى القراءات العتيقة، مع أن كل جيل من حقه وواجبه أن يجتهد لنفسه، وأن يُنشئ العـالم الـذى يخصـه، وأن ينـتج الحقائق التى تتكون منها حياته. والحياة هى أثمن ما يملكـه الإنسـان، وليس من حق أحد أن يموت فى حياته بأن يكون نسخة عن آخرين – مهمـا كانت منزلتهم الدينية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية، فيعيش فى حدود اجـتهادهم مكـررا لما قـالوا، سالكا كما سلكوا وفاعلا ما فعلوا، وبذلك فقط يكون إنسانا صالحا ومؤمنا تقيا، وقد يدخل الجنة إن مات كما ماتوا أيضا.

وبغـير شـك فقـد كـان"قاسم أمـين" عـلى عـلم بمـا للشـريعة من أهمية فى نظر الغالبـيـة مـن النـاس، وبما للدعـوة إلى التطـور وهجر التقليد والانعطـاف نحو العصر – أخـذا وعطـاء – مـن مخـاوف شـديدة تنتاب عامة الناس وبعض خاصتهم، مؤداها أن هـذا الـتطور والـتغير قـد يـؤدى إلى هجر الشريعة أو تخطيها أو المس بها. ولذلك فإننا نجد – قاسم أمين – منذ البداية، وحسما لكثير من الخلافات والشبهات التى قد تقف عائقـا فـى سبيل تحقـيق قصـده الأساسـى، يقـرر أن فـى الشـريعة ما هو ثابت وما هو مـتحول، وأن كل ما يمكن أن يصيبه التغير والتطور واقع فى الدائرة الثانية، أى دائرة الأحكـام الشـرعية الـتى تتـناول المعـاملات بـين البشـر فى أزمنة وأمكنة مختلفة لابد للأحكام من أن تأتى مختلفة باختلافها؛ ولذا فهو يقول: "هذه القواعد الكلية التى تحد أعمالـنا بحـدود يجب الانتهاء إليها على حسب ما ورد فى الكتاب، والسنة الصحيحة هـى الـتى لا تقـبل التغـيير والتـبديل. أمـا الأحكـام المبنـية عـلى ما يجرى من العوائد والمعـاملات فهـى قابلـة للتغـيير على حسب الأحوال والأزمان، وكل ما تطلبه الشريعة فيها هو أن لا يخل هذا التغير بأصل من أصولها العامة"(١).

ومن أجل توضيح هذه الفكرة، يضرب لنا العديد من الأمثلة على الأحكام الشرعية التى تتحول بتحول الأزمان، معتبراً أن القاعدة فيها التحول والتغير ما دام من الممكن ردها إلى قاعدة عامة، بحيث لا يخل التغير الذى يدخل على الحكم الشرعى بأصل من أصول الشريعة الثابتة أو العامة.

ولعل المثل الأشد أهمية الذى كرس له قاسم أمين كثيراً من جهوده هو (حجاب المرأة). فهو يقرر أنه إن كان مستحباً فى غابر الأزمان لسبب أو لآخر، فإنه لم يعد اليوم من مبرر للاستمرار فيه، والإثقال على المرأة بما يحد حريتها ويضيق من أفقها ويعوق تربيتها وفق الأسس التى تقررها العلوم الحديثة المتصلة بشئون المرأة من قريب. فإذا قيل إنه "باستحباب ستر المرأة وجهها عن الرجال؛ خوف الفتنة وعدم اقتضاء الحال لكشفه فى زمان كان هناك محل لخوف الفتنة تقضى ضرورات الحياة على المرأة بكشف وجهها، فلا مانع من أن يتغير هذا الاستحسان إلى ضده فى زمن آخر ذلك أن اختلاف الأحكام باختلاف العوائد والمصالح ليس فى الحقيقة اختلافاً فى الشريعة، وإنما هو رد لأحكام الجزئيات إلى أصولها الكلية، ورجوع بها إلى مقاصدها الشرعية"(٢). فالمصلحة – هى المقصد فى الحكم ومن الحكم – وهى الأساس فيه. ولذلك يجوز إذا وجدت مصلحة أن يتغير حكم الحجاب أو غيره من الأحكام من غير أن يؤدى ذلك إلى الدخول فى نزاع مع أحد الأصول العامة أو الثابتة للشريعة.

وبالمثل فإن شهادة الشهود لم يقصد بها أصلاً أمر يتعلق بأشخاص الشهود، بل ينحصر الغرض من الشهادة" فى إثبات هذه التصرفات بالطريقة التى وقع الاصطلاح عليها ولم يكن غيرها مألوفاً، فإذا تغيرت الأحوال وتبدل الاصطلاح واعتاد الناس على التعامل فيما بينهم بالكتابة، تغير كذلك الحكم الشرعى وتحولت طريقة الإثبات من الشهادة إلى الكتابة."(٣) وجلى أن هذا التحول فى صورة الشهادة أحفظ، لو حدث، لحقوق الناس، وأقدر على تحديد الحقيقة؛ لأنه أدق. وليس من شأن هذا كله إلا أن ييسر المعاملات، ويحفظ المصالح من غير أن يخل بأى من أسس الشريعة العامة التى تتصل بالعقائد، التى هى فى الحقيقة علاقة خاصة بين الإنسان وربه، فى حين أن أحكام الجزئيات أو المصالح إنما هى معاملات بين الناس يجب أن يُحصّل فيها كل ذى حق حقه بكل تأكيد.

ومن ذلك يستبين أن خطاب قاسم أمين لا يتعلق بالمرأة حصراً، مع أن المرأة قد ظهرت حتى فى عناوين الكتب التى درس فيها موضوعاته. ولذلك فقد يكون من الأصح القول بأن ما هو مركز لاهتمامه إنما هو جملة القضايا التى تعوق العرب والمسلمين عن الانتقال من الماضى إلى الحاضر، ومن التقليد والاتباع إلى الإبداع والاختراع. فهمه الأول والأخير أن يهتدى إلى إجابة عن الكيفية التى يمكن بها للعرب والمسلمين أن يعيشوا الحاضر وفى الحاضر، وأن يكون بوسعهم إنتاج المفاهيم والحقائق التى تضعهم فى قلب الراهن والماثل فعلاً، بدلاً من أن يظلوا فى قلب الوهم والماضى والطمأنينة الزائفة إلى أن ما حققوه من مدنية وتقدم يكفيهم على مر الدهر والعصور، وأن ما حققته المدنية الغربية المعاصرة إنما هو شىء لا يعتد به، وليسوا فى حاجة إليه؛ لأن كل شىء موجود فى شريعتهم، وبوسعهم أن يجدوا فيها إجابة عن كل سؤال قد تطرحه الأزمنة القادمة إلى أن يرث الله الأرض من عباده.

والأمر الثانى الذى نتبينه ها هنا: أن خطاب قاسم أمين خطاب تحريرى فى جوهره: تحرير للنفوس من أوهامها، وتحرير للمرأة من ربقة الرجل، وتحرير للأمة من صور الطغيان المختلفة التى عاشت الأمة فى كنفها حتى صار الاستبداد طبيعة ثانية قد حجبت طبيعتها الأولى، أى الحرية التى فطر الناس عليها أفراداً وجماعات. فالتحرر هو ما يشكل حقيقة هذا الخطاب، وليس تحرير المرأة وحده كما ظن الكثيرون.

ومن هنا يمكن إضافة أفكار قاسم أمين وتأملاته إلى جملة الجهود الفكرية التى رام أصحابها من ورائها أن تكون مشروعاً لنهضة جديدة من شأنها أن تبث حياة جديدة فى واقع العرب والمسلمين التقليدى والمتخلف والعتيق، هذا الواقع الذى يستند إلى خطاب تقوم كل مرجعياته فى الماضى وفى النصوص، بدلاً من أن يكون الحاضر هو الشغل الشاغل لهم مما يضطرهم إلى إنتاج نصوص جديدة تتخذ من الحاضر ذاته مرجعيات لها، ومن تحليلات المعاصرين أدوات ووسائل تعين على فهم الاتجاه الجوهرى لحركة الفرد والمجتمع فى اللحظة الراهنة تمهيداً للتعرف على اتجاهات المستقبل أيضاً، مما يجعل الأسس الفلسفية لهذا الخطاب أركاناً لا يستغنى عنها فى

فهمه من ناحية، وإعادة إنتاجه وبنائه من جديد بناء يستجيب لمتطلبات الراهن بصورة فعلية من ناحية أخرى.

ولو شئنا أن نحدد بعض الأسس الفلسفية التى يقوم عليها الخطاب التحريرى لقاسم أمين لأمكن أن نذكر منها أربعة:

١ - التغير والتطور هو سنة الحياة الجارية.

٢ - وحدة القوانين التى تتحكم بالنمو الأدبى والنمو المادى.

٣ - الكمال البشرى ليس موجوداً فى الماضى.

٤ - مفهوم الإنسان.

١ - التغير والتطور سنة الحياة الجارية

يصرح"قاسم أمين" فى كتابه(تحرير المرأة) بأنه قد أتى بدعة، لكن ليس فى الإسلام، وإنما فى العادات أو ما يطلق عليه هو: "العوائد". وهو يلاحظ أن المسلمين "متمسكون بعوائدهم استمساكاً لا يبرره العقل، حتى أنهم قد مضوا فى ذلك إلى الحد الذى بدا معه أنهم لا يعترفون بأن قانون الحياة هو التغير". ولذلك فهو يتساءل بقوة وحرقة قائلاً: "لِمَ يعتقد المسلمون أن عوائدهم لا تتغير ولا تتبدل، وأنه يلزمهم أن يحافظوا عليها إلى الأبد، ولِمَ يجرون على هذا الاعتقاد فى عملهم مع أنهم هم وعوائدهم جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل فى كل آن؟ أيقدر المسلم مخالفة سنة الله فى خلقه، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر؟ أليست العادة عبارة عن اصطلاح أمة على سلوك طريقة خاصة فى معيشتهم ومعاملاتهم حسب ما يناسب الزمان والمكان؟ من ذا الذى يمكنه أن يتصور أن العوائد لا تتغير بعد أن يعلم أنها ثمرة عقل الإنسان، وأن عقل الإنسان يختلف باختلاف الأماكن والأيام؟"[4].

وبهذا يعنى أن العادات أو العوائد نسبية مقترنة بالزمان وبالمكان وبحاجات البشر ومصالحهم وتصوراتهم للعالم. والمصلحة متغيرة، والحاجة متبدلة، وتصوراتنا لا تنفك عن التاريخ؛ لأنه لا يمكن إنتاجها خارجه من ناحية، ولأنها، من ناحية أخرى، تشارك فى إنتاجه أيضاً. ومن ثم فليس هناك ما يبرر التمسك بأى من عوائد

البشر السالفة التى كانت سارية فى زمان ومكان مخصوصين.وإذا ما نظرنا فى عوائد أسلافنا الذين تفصل بيننا وبينهم الأزمنة المتباعدة والأمكنة المتفارقة، تحتم علينا أن لا ننسى - بسبب الحمية والعصبية غير الواعية - أن لنا مصالح ولمن سبقنا مصالح، ولنا شئوننا ولمن سبقنا شئونهم، ولنا حاجات لم تكن لهم، وكانت لهم حاجات ليست لنا اليوم، وذلك من البديهى الذى لا يختلف فيه اثنان(٥).

ولكى يهز "قاسم أمين" سلطان العوائد فى النفوس، فإنه يتساءل مشككاً "هل نعيش للماضى أو للمستقبل، هل نريد أن نتأخر"(٦). ويجيب عن ذلك بوضوح قائلاً: "نرى العالم فى تقلب مستمر وشئونه فى تغيُّر دائم، ونحن ننظر إلى ما يقع من تبدل الأحوال بعين شاخصة وفكرة حائرة ونفس ذاهلة لا ندرى ماذا نصنع، ثم ننهزم إلى الماضى، نلتمس فيه مخلصاً ونطلب منه عوناً فنرتد دائماً خائبين"(٧). فسلطان العوائد على الناس مآله بهم إلى الانهزام أمام الحاضر، والفرار من المستقبل إلى الماضى التماساً لمخلص وهمى فيه، لكن الماضى زال وانقضى ولن يتكرر، ومن ثم كان من يطلب الخلاص للحاضر من الماضى كمن يطلب للحاضر ألا يكون، أو كمن يطلب من الماضى أن يتحول إلى حاضر أبدى، وفى الحالتين نحن بإزاء محال.

غير أن هذا لا يعنى أن سلطان الماضى لا يقهر فى نظر "قاسم أمين"، ولكن كل ما فى الأمر هو أنه ليس من السهل تحقيق ذلك؛ ولذا يذهب إلى أنه لا حول للأمة عن طاعة عوائدها أو الامتثال إلى ماضيها بتغير آخر - إلا إذا تحولت نفوس الأمة وارتفعت أو انحطت عن درجتها فى العقل (٨).

فالعوائد مسيطرة ما استمرت الأمة فى درجتها من العقل. أما إذا تقدمت عما وصلت إليه أو انحطت عنه، فإن تغيرا مؤكدا سيصيب موقف هذه الأمة. فالتقدم العقلى وحده هو الذى يدفع بالأمة إلى تخطى ماضيها وعوائدها، والالتحاق بركب العصر، والمشاركة فى إبداعه وإنتاجه بروح تتطلع إلى المستقبل مخلفة الماضى وراءها ذكريات لروح العالم قد سمحت للإنسانية بالوصول إلى نقطة بعينها، غير أنها نقطة مؤقتة. وهى ليست نقطة ختامية أو نهائية، إذ ليس فى التاريخ ما هو نهائى، بل كل درجة فيه بداية جديدة من ناحية، ونهاية أو خاتمة من ناحية أخرى لابد من تخطيها بكل تأكيد.

بهذا النوع من التفكير العقلانى الذى يقيد نفسه بالتاريخ يمكننا فقط تخطى الماضى والانطلاق نحو عالم جديد فى كل حين، شريطة أن نراعى أن هناك قوانين تتحكم بسير التاريخ والمدنية على حد سواء، فهل هناك مثل هذه القوانين فى نظر "قاسم أمين"؟

٢ - وحدة القوانين المتحكمة بالنمو الأدبى والنمو المادى

يرى "قاسم أمين" أن التطور فى كل الميادين - مادية كانت أو إنسانية - محكوم بقانون واحد كلى الانطباق عليها جميعاً. ويبدو أن "قاسم أمين" هاهنا كان واقعاً تحت تأثير النزعة الوضعية التى كانت ما تزال قوية التأثير على الثقافة الفرنسية فى نهاية القرن التاسع عشر، وهى الفترة التى حصل فيها "قاسم أمين" ثقافته فى فرنسا. ولعل هذا ما يفسر لنا نزوعه إلى فهم التطور الإنسانى والمادى بقانون واحد. ونحن نجده يقرر صراحة بأن النمو الأدبى لا يختلف فى سيره عن النمو المادى[٩]، وهو يحاول أن يجلو فكرته هذه بأن يماثل بين الإنسان وتطور الطبيعة إذ يقول: "وكما أن الطفل يحبو قبل أن يمشى ويتعلم المشى بالتدريج، فيمسك بالحائط ويستند على يد مرضعته، ثم متى تعلم المشى وحده لا يحسنه إلا بعد تمرين يدوم مدة أشهر يقع من خلالها مرات كثيرة، كذلك الإنسانية فى سيرها الأدبى، لا تنتقل من حال أحسن منها إلا بالتدريج وبعد تمرين يعرض لها فيه كثير من التخبط والاختلاف والتجارب المؤلمة حتى تستقيم فى سيرها.

تلك سنة الفطرة، فلا يجوز لنا أن نتخيل أن فى إمكاننا الخلاص منها ولا الفرار من قيودها... فإن أردنا أن نصل إلى الغاية التى وجهنا إليها آمالنا، فما علينا إلا أن نستسلم إلى حكم السنة الإلهية، ونقبل المتاعب والمشاق التى بدونها لا يمكن الوصول إليها"[١٠]، فالقانون أمر لا يمكن فهم التطور أو تفسيره بمعزل عنه، ومن ثم كان هذا التطور محكوماً بقانون حركته دائماً إلى الأمام. فهذه الحركة المتقدمة والمتصاعدة هى سنة إلهية غير قابلة للعكس إلى الوراء بحال من الأحوال، ومن ثم يتعين على الإنسان العربى أن يكون على وعى بأن التاريخ محكوم بقوانين، ومن ثم فليس فى وسعه أن يصور حركة التاريخ على هواه، فيتخيل على سبيل المثال أن فى وسعه العودة إلى

الـوراء، أى اسـتعادة أمجـاد سـالفة ومدنـية سـابقة، فمثل هذا التصور مخالف لطبيعة الـتطور والـتقدم فـى ميدان الطبيعة و الإنسان؛ ذلك أن طبيعة التطور تقتضى بأن يكون سيره متقدماً إلى الأمام بصورة لا استثناء فيها.

وهـذا القـانون الـذى يـتحكم بسـير الأشـياء والعالم جملة لا يمكن الوقوف على طبيعـتـه إلا مـن خـلال العـالم. فـأحوال الإنسـان مهما اختلفت، وسواء أكانت مادية أم أدبـية خاضـعة لسلطة العـلم.[11] والعـلم كما كان يتصوره"قاسم أمين" لم يكن قائما فى عصـره إلا فـى إطار المدنية الغربية، وهو ما دفع به إلى دعوتنا إلى"أن نربى أولادنا على أن يعـرفوا شـئون المدنـية الغربـية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها... إذا أتى هذا الحـين... تيقـنا أنـه مـن المسـتحيل أن يتم إصلاح ما فى أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة[12].

ومـن ذلـك يسـتخلص"قاسـم أمـين" المعـيار الـذى يميز بين الأمة المتقدمة والأمة المـتأخرة، وهـذا المعيار يفسر هو أيضا العلة الكافية من وراء تقدم بعض الأمم وتختلف غيرهـا فـى شـتى الميادين. وما هذا المعيار أو تلك العلة إلا (العلم) أخذا وعطاء. ولما كان العـالم محكوما بقـانون واحـد هـو"قـانون الـتقدم"، وكانـت(نـتـيجة التمدن) هى سوق الإنسانية فى طريق واحد. وإن التباين الذى يشاهد بين الأمم... التى لم تصل إلى درجة معلومـة فـى الـتمدن، منشـؤه أن أولئك الأمم لم تمتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصـول علمية"[13]. ومن ذلك يستبين أن الفرق بين من تقدم ومن راوح مكانه أمام ماضيه هـو مـدى مـا عند هذه الأمة أو تلك من العلم، ولما كانت الأمم الغربية قد سبقت غيرها مـن الأمـم إلى وضـع العـلم وإلى الانتفاع به فى تفهم شئونها، وحتى الاجتماعية منها، أفلحت الأمم الغربية المسلحة بالعلم، فتفوقت على غيرها بالعلم، وسيطرت على مقاليد الأمـور الخاصة بالأمم الأخرى، بل واحتلت أراضيها، وسيطرت على مالها من خيرات وثروات غير محدودة.

والنتـيجة المنطقـية الـتى يصـرح بهـا "قاسم أمين" – استناداً إلى تقدم العلم عند الغربـيين وتخلفـه عـندنا – هـى"أن تقـدم الغربـيين فـى العلوم ساعد كل المساعدة على تقدمهـم فـى الآداب، وأن تأخـر المعـارف عندنا كان سببا فى انحطاط آدابنا"[14]. ولما لم

تكن الآداب عند"قاسم أمين" إلا الأخلاق ذاتها، فقد لزم من ذلك أن للعلم دورا أساسيا لا في التقدم المادى والتقنى فحسب، وإنما أيضا له دور حاسم فى الارتقاء الخلقى؛ لأن الأخلاق هاهنا تصبح مؤسسة على المعرفة بأن"الإنسان قيمة فى حد ذاته"، والأمر الذى جعل الغربيين يتقدمون فى كل شيء، وجعل أذهانهم مستعدة لتحرير المرأة وإخراجها من سجنها فى البيوت، فى حين أننا ما زلنا متخلفين وحريصين على أن نستمر فى حبس المرأة فى بيتها وحجابها؛ وما ذاك إلا لأن نصيبنا من العلم والمعرفة لا يؤهلنا بعد لتحقيق مثل هذا التقدم فيما يتعلق بالمرأة وحتى بالرجل .

وعلى الرغم من أن"قاسم أمين" يبدى إعجاباً لا حد له بـ"العلم الغربى" وبـ"التقدم الغربى" وبـ"المعرفة الغربية" جملة، فإنه مع ذلك على علم جلى ويقين واضح بأن"التمدن الغربى ما هو إلا درجة من درجات الكمال الإنسانى الذى لا يتوقف عند حد أو مدنية معينة؛ لأن العلم يقضى بأن أفق الإنسانية مفتوح إلى ما لا نهاية. وهو أيضاً على علم تام بأن"المدنية الغربية ليست خيراً كلها، بل هى ما أمكن للإنسان أن يصل إليه عند هذا الحد من درجات تطوره.

يقول عن التمدن الأوروبى: "إن التمدن الأوروبى ليس خيراً محضاً، فإن الخير المحض ليس موجوداً فى عالمنا هذا؛ لأنه عالم ناقص. وإنما هو الخير الذى أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن، فقد أتم به شيئاً مما كان ينقصه، وارتقى درجة من الكمال"[١٥].

٣ - الكمال البشرى ليس موجوداً فى الماضى

من المألوف أن الأمم المهزومة أو التى أفلت شمس حضارتها وضعف فى أبنائها روح النقد، تميل إلى أن تلتمس المثل الأعلى للحياة الإنسانية فى الماضى ،ثم توحد بين هذا المثل الأعلى الموهوم وبين سائر الأمم والحضارة الإنسانية، فتنغلق بذلك على نفسها وعلى ماضيها، وتذهل عن ضعفها الراهن وهزيمتها القائمة فى ميدان العلم والثقافة والتمدن، معللة النفس بأنها قد حققت المثل الأعلى فى حضارتها، ومن ثم فما عليها إلا أن تستعيد هذا المثل الأعلى مرة أخرى فى التاريخ الراهن؛ وبذلك يتحول تاريخها المعاصر إلى معركة تستهدف الفرار من الحاضر إلى الماضى، وكأنها تحاول أن

تمارس ضرباً من الانتحار الجماعي في أصولية مغلقة على ذاتها وعلى غيرها، ومغلقة دون حاضرها ودون مستقبلها، مكتفية بحلم العظمة بدلاً من السير في طريق العلم والفلسفة. ومن أجل تحقيق مسعاها ذاك،فإنها تعيد بناء الحاضر ليتطابق مع الماضي بدلاً من أن تتفهم في ضوء الحاضر، وفي ضوء أرقى المنجزات البشرية، لتعلم بعد ذلك أن الماضي قد زال ولن يعود من ناحية، وبأن إصلاح الماضي عن طريق إعادة إنتاجه ثقافياً لن يصلح الحاضر أبداً. إن إصلاح الحاضر لن يكون بالهرب إلى الماضي، وإنما بفضح شروط الواقعية التي تنتج مثل هذه الصيغ الفكرية الوهمية. وذلك لا يكون إلا بإشاعة الديمقراطية والنقد والمشاركة الشعبية على أوسع نطاق أولاً وقبل كل شيء. وهكذا فإننا نجد "قاسم أمين" يدين التمسك بالماضي ويعده عائقاً جديا في سبيل التقدم في الحاضر وفي المستقبل على حد سواء. فشرط تخطي الماضي قائم في الحاضر وليس في الماضي. إن الماضي قد أنتج الحاضر، ولا يكون تخطيه ممكناً إلا بإكمال الماضي في الحاضر، أي بسلبه ونفيه لا بتأكيده، وتأبيده؛ ولذا يقر "قاسم أمين" أن تمسكنا بالماضي إلى هذا الحد هو من الأهواء التي يجب أن ننهض جميعاً بمحاربتها؛ لأنه ميل يجرنا إلى التدني والتقهقر، ولا يوجد سبب لبقاء هذا الميل في نفوسنا إلا شعورنا بأننا ضعفاء عاجزين عن إنشاء حاله خاصة بنا تليق بزماننا ويمكن أن تستقيم بها مصالحنا، فهو صورة من صور الاتكال على الغير[١٦]. وبطبيعة الحال فإن هذا الضعف وذاك الاتكال يمضيان بنا إلى تنزيه الأزمان السابقة عن كل عيب أو خلل أو زلل، ومن ذلك يتم الانتقال – بصورة غير مشروعة من الناحية المنطقية والتاريخية – إلى الزعم بأن (الكمال البشري) قد تحقق في الماضي. ولذا يتساءل قاسم أمين مستنكراً: فأي زمن من الأزمان السابقة كان منزهاً عن العيوب حتى يصح أن يقال إنه (نموذج الكمال البشري)؟ الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي، بل إن أراد الله أن يمن على عباده فلا يكون إلا في المستقبل البعيد جداً"[١٧].

و"قاسم أمين" على وعي بأن هذا الميل إلى تصور الماضي باعتباره نموذجاً تحقق فيه(الكمال البشري) هو ميل إنساني غير مقصور على أمة دون أمة. إنه محصلة للضعف الذي ينتاب الهمم الإنسانية الفاترة في ذروة الجهد الإنساني الكبير والضخم

الـذى تكـون أمـة ما قد بذلته وتمخض عن حضارة زاهية، ثم لم تلبث - ككل شىء فى العـالم - أن انتهـت إلى الضـعف والاضمحلال والزوال. فهو يرى أن من أغرب ما اعتاد عليـه العقـل الإنسانى أن يظن أن العصر الذى هو فيه أحط منزلة فى الكمال من العصر الـذى سبقه... ولـو صـح ما يزعمون لكان أكمل إنسان أول من وجد من نوعه، ولاستمر الـنقص عصراً بعد عصر إلى هذا اليوم، ولكانت نهاية الإنسان أن يصير حيواناً، بل إنه مـن الثابـت أن عصـوراً مضت عـلى النوع الإنسانى وهو فى أدنى مراتب الإنسانية، ثم ارتقـى إلى أن وصـل بالـتدريج إلى هـذه الدرجـة العلـيا التى يحق له أن يفتخر بها"[١٨] وهـذا يعـنى أن (الكمال) نسبى أولاً، وأنه ليس موجوداً فى الماضى، ولن يكون موجوداً فـى المستقبل أو الحاضـر، غير أن الحاضر، أكمل من الماضى، أو هو أقل نقصاً من كل ما سبقه، بحيـث تكـون لحظـة (الكمـال) محطة سلبية فقط، بمعنى أنها السلب المستمر للـنقص، ولكـنه لـن ينتهى أبداً إلى حالة سكونية نهائية يمكن وصفها بأنها (الكمال) متحقق فى الحياة البشريـة أبداً.

وعـلى سـبيل المثال فإن التمدن الإسلامى قد كان بمثابـة خطوة إلى الأمام بالقياس إلى بعـض المدنيات الأخـرى، غـير أنـه لـيس فـى الوسع الادعاء بأنه تحقق من خلاله (الكمـال الإنسـانى) أو (الـنموذج الإنسـانى للكمال) أبداً؛ ولذلك يقرر"قاسم أمين"أنه" يجـب عـلى كـل مسـلم أن يـدرس الـتمدن الإسـلامى ويقف على ظواهره وخفاياه؛ لأنه يحـتوى فـى كـثير مـن أصـوله عـلى حالتنا الحاضرة، ويجب عليه أن يعجب به؛ لأنه عمل انتفعت به الإنسانية وكملت به ما كان ناقصاً منها فى بعض أدوارها، ولكن كثيراً مـن ظواهـر هـذا التمدن لا يمكن أن يدخل فى معيشتنا الاجتماعية الحالية"[١٩]. وليس هـذا هـو حـال الـتمدن الإسـلامى فحسب، بل هو حال كل تمدن، فهو من ناحية يكمل نقصـاً مـا ولكنه يقصر عن أن يلبى متطلبات المراحل التى تتلوه فى تطور الإنسانية بكل تأكيد.

ولـو دقـق المـرء فـى طبيعة التمدن الإسلامى كما يراه"قاسم أمين"، لتبينا أن هذا التمدن لم يستطع التوصل إلى فكرة حقيقية عن (العلم)، مما جعله محدداً بحدوده، ولا يجـوز لأحـد أن يضـعه فـى مقابل التمدن الأوربى الذى يسيطر على العصر الراهن. فقد

بـدأ الـتمدن الإسـلامى وانـتهى فـى نظـر "قاسم أمين" قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العـلم... فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان (نموذج الكمال البشرى)؟ يهمنا أن لا نـبخس أسلافنا حقهم ولا ننقص من شأنهم. ولكن يهمنا مع ذلك أن لا نغش أنفسنا بـأن نتخـيل أنهـم وصـلوا مـن الـتمدن إلى غاية من الكمال ليس وراءها غاية"[٢٠]، وهنا يضـرب"قاسم أمـين" العديد من الأمثلة على الأوجه التى قصر فيها التمدن الإسلامى لا عـن الـتمدن الأوروبـى الحديـث فحسـب، وإنمـا أيضـاً عـن بعـض المدنيات السابقة فى الوجـود عـلى الأقـل، مـثل المدنـية اليونانـية والرومانـية، وخاصـة فيما يتعلق بتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والعائلية وتنظيم عقود الزواج وإثبات الزوجية، دع عنك التنظـيمات السياسـية الدقـيقة للحـياة العامة ولرقابة الشعب على الحاكم، كحقهم فى توليـته وعـزلـه ومراقبـته، وعـدم التعويل على عدالة الحاكم الشخصية التى قد توجد وقـد لا توجـد، فالـناس فـى إطـار الـتمدن الإسلامى لا يملكون إلا تولية الحاكم، وذلك عـندما تطلـب منهم البيعة لعدد محدود من الدقائق، غير أنهـم لا يستطيعون إلى عزلـه سـبيلاً[٢١]. فالمغـزى الـنهائى لكـون(الكمـال البشرى) ليس قائماً فى الماضى، ولن يكون أبـداً فـى أى لحظـة مـن لحظـات الـزمن ولا حـتى فى المستقبل، هو أن الإنسان إمكانية مفـتوحة ومنفـتحة ولـيس هـناك صـورة نهائـية أو شكل أخير لتحقيقه، بل هو حرية تحقـق نفسها فى صورة لا متناهية عبر الأزمنة والأمكنة، وعندما نقول الإنسان، فإننا لا نقول رجلاً فحسب، وإنما هو الإنسان بما هو كذلك رجلاً كان أو امرأة.

٤ - مفهوم الإنسان

يركـز"قاسـم أمـين" تحلـيلاته حول المرأة وقضاياها فى كتابيه الشهيرين، حتى إنـه لا يكاد يذكر الرجل فيها إلا باعتباره مسئولاً عن قهر المرأة واضطهادها فى صورة الأب أو الأخ أو الـزوج أو الحاكم الطاغية... إلخ. ومع ذلك فإن صورة الرجل، باعتبارها الصـورة النموذجية للإنسان، هى الماثلة فى ذهنه، وما يسعى إليه هو الارتقاء بالمرأة - بكـل الوسـائل الممكنة - حتى تساوى الرجل، أو على الأقل أن تقترب منه إلى أبعد حد ممكـن. وهـذا يعـنى أن الـنهوض بالمـرأة ومساواتها بالرجل هو الطريق إلى إنسانيتها، ومـن ثم فإننا عندما نتحدث عن إنسانية المرأة والرجل، وأن نقدم أحدهما على الآخر أو

اتجـه أحدهمـا صـوب الآخـر، فالماهـية واحدة، غير أن درجة تحقق هذه الماهية هو ما يكـون فـيه الخـلاف والاخـتلاف، والمطلـوب والمـتوقع أن يتطابق الرجل والمرأة فى هذه الـنقطة المشـتركة فـى مـا بيـنهما، ألا وهى الماهية الإنسانية الواحدة التى لا فرق فيها بين رجل وامرأة.

المـرأة ذاتٌ حـرةٌ مساويةٌ للرجل، ومن ثم يتعين أن يكون لها الحق فى أن تربى وفقـاً للمنـهج نفسه الذى يخضع الرجل له فى تربيته، وهذا يعنى أنها مكافئة له مثلما أنـه هـو مكافـئ لنفســه تمامـاً؛ ولذلـك فالمـرأة من حيث هى إنسان، شأنها شأن الرجل تمامـاً، مـن حقهـا أن تـربى "عـلى أن تكـون لنفسها أولاً لا أن تكون متاعاً لرجل لها أن تقترن به مدة حياتها، ويجب أن تربى المرأة على أن تدخل فى المجتمع الإنسانى وهى ذات كاملـة لا مادة يشكلها الرجل كيفما شاء. يجب أن تربى المرأة على أن تجد أسباب سـعادتها وشـقائها فـى نفسـها لا فى غيرها"[٢٢]، وهذا يعنى أن المرأة كائن موجود من أجـل ذاته أولاً، أو هى موجودة من أجل ذاتها من حيث الماهية، وهى كالرجل موجودة بالعـرض مـن أجـل غيرهـا. ولذلـك كانت ذاتاً كاملة فى المجتمع من حقها أن تشقى لما يشـقيها هـى وأن تسعد لما يجلب لها السعادة هى، لا أن تكون سعيدة بسبب فعل صادر عـن غيرهـا قد يسعدها أو يشقيها. وإذا ما تمت تربيتها على هذه الأسس صارت إنساناً مسـاوياً لذاته أو مساوية للرجل الذى سبق لـه أن حرمها من التساوى والتكافؤ معه عبر حقب التاريخ المتطاولة.

والعمـل باعتـباره وسـيلة للقـيام بالذات المستقلة يصبح فى ضوء التحليل السابق ضـرورة وحقـاً لـلذات الحرة؛ حتـى تحافظ على كيانـها حراً من كل اعتداء قد ينتـهى إلى سـلب الـذات حريـتها وإلحاقها بغيرها بأن تصبح خاضعة لسلطانه وقوته عندما تصبح معـتمدة عليه فى تحصيل ضروريات المعاش وأسباب استمرار الحياة. ولذلك يقرر "قاسم أمـين" بكـل وضـوح أن لـلمرأة حقـاً فـى أن تشـتغل بالأعمـال الـتى تـراها لازمة للقيام بمعاشـها، وأن هـذا الحـق يستدعى الاعتراف لها بحق آخر وهو أن توجه تربيتها إلى الطـريق الـتى تؤهـلها إلى الانـتفاع بجمـيع قواهـا وملكاتهـا"[٢٣]. وننظر هنا إلى العمل باعتـباره أحـد مقومات الشخصية الإنسانية المستقلة، وليس باعتباره واقعة لابد من أن

تتحقق فعلاً فى عالم الأعيان؛ ذلك لأن الحق فى ممارسة الشىء لا ينطوى بالضرورة على ممارسته الفعلية، ولكنه يظل جزءاً من الماهية. غير أن شأن امتلاك الحق أن يزيل كل العوائق أمام الشخصية الحرة حتى لو أرادت أن تمارس حقها ذاك، فحق المرأة فى العمل هو شكل من أشكال التأكيد بأنها مساوية للرجل فى إنسانيته، وما دامت المجتمعات جميعها عبر التاريخ كله قد اختصت الرجل بحق العمل، بل واعتبرت أن من واجبه أن يعمل، فإذا تساوت المرأة معه فى هذا الحق، صارت مساوية له فى ماهيته، أى فى الإنسانية ذاتها.

الإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا كان حراً وعاقلاً ومسئولاً عن أعماله، وموقف المجتمعات المسلمة متناقض من هذه الناحية عندما يتعلق الأمر بالمرأة حصراً. فالقوانين لا تعفى المرأة "من العقوبة إذا ارتكبت جريمة، ولا تقضى بتخفيف عقوبتها، بل نرى أن الرأى العام قد جسد مسئوليتها أشد من مسئولية الرجل[٢٤]... أليس ذلك لأن الشرع والرأى العام يعترفان أيضاً بأنها حرة مختارة؟" غير أن هذه المجتمعات تعد المرأة حرة إذا استحقت العقوبة فقط، ولكنها فيما عدا ذلك من ميادين الحياة تميل إلى التمسك بحرمانها من التمتع بأخص خصائص الإنسان، أى الحرية. ولذلك يتساءل "قاسم أمين" قائلاً: "لا أظن أن عقلاً يقبل أن تعتبر المرأة إنساناً كامل العقل والحرية من جهة استحقاقها لعقوبة الشنق إذا قتلت، ثم تعتبر بأنها ناقصة العقل بحيث تحرم من حريتها فى شئون الحياة العادية"[٢٥]. هذا التناقض فى النظرة إلى المرأة على أنها حرة وغير حرة فى الوقت نفسه يشير إلى أن المجتمعات الإسلامية فى نهاية القرن التاسع عشر على الأقل لم تكن قد اكتشفت أو اعترفت بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة، مما خلق تناقضاً فى نظرتها فأصبحت المرأة إنساناً من ناحية، وأقل من الإنسان الذى هو الرجل من ناحية أخرى. وذلك هو حال الشرق الذى كان ما يزال يصارع فى سبيل الخروج من تصوراته العتيقة المتعلقة بكل مناحى الحياة وليس بالقضايا المتعلقة بشئون المرأة فقط.

غير أن الغرب قد ارتقى بالمرأة إلى أن أصبحت إنساناً مكافئاً للرجل، أى مكافئاً لذاته فقط، وهذا ما يطلق عليه "قاسم أمين" اسم(المرأة الجديدة) التى يعتبرها نتاجاً للعلم عند الغرب.

ولسوء الحظ فسرعان ما وقع نزاع بين العلم والفقه، أو بين العلماء والفقهاء فى البيئة الإسلامية انتهى بتحقيق الغلبة للفقهاء على العلماء مما كان له أثر بعيد فى تحديد المصائر الخاصة لكثير من المسائل طوال قرون وقرون. وكان من بين أهم ما حرم العلم أن يقول فيه رأياً قضايا المرأة التى فيها الحسم، بصورة عامة، لغير العلماء بالمعنى الدقيق لكلمة العلم إذ "لما كان العلم فى تلك الأوقات أو فى أول نشأته، وكانت أصوله ضروباً من الظنون لا يؤيد أكثرها بشىء من التجارب، كانت قوة العلم ضعيفة بجانب قوة الدين، فتغلب الفقهاء على رجال العلم، ووضعوهم تحت مراقبتهم، وزجوا بأنفسهم فى المسائل العلمية وانتقدوها، حيث إنهم لم يدخلوا إليها من بابها ولم يجهدوا أنفسهم فى فهمها، أخذوا يؤولون الكتاب والأحاديث بتأويلات استنبطوا منها أدلة على فساد المذاهب العملية، وحملوا الناس على أن يسيئوا الظن بها. وما زالوا يطعنون على رجال العلم ويرمونهم بالزندقة والكفر، حتى نفر الكل من العلم وهجروه، وانتهى بهم الحال إلى الاعتقاد بأن العلوم جميعها فاسدة إلا العلوم الدينية، بل غالوا فى دينهم وشطوا فى رأيهم حتى قالوا فى العلوم الدينية نفسها: إنها لا بد أن تقف عند حد لا يجوز لأحد أن يتجاوزه، فقرروا أن ما وضعه بعض الفقهاء هو الحق الأبدى الذى لا يجوز لأحد أن يخالفه، وكأنهم رأوا من قواعد الدين أن تسد أبواب فضل الله على أهله أجمعين"[٢٦]. هذه هى تجربة المدنية الإسلامية فيما يتصل بالعلاقة بين العلم والدين، فقد ابتلع الدين كل شىء وسيطر فى هذه المدنية حتى على ما هو واقع خارج نظامه، وبالتالى فسد الدين وفسد العلم فى آن واحد؛ لأن الدين الذى ما ينبغى أن يكون فيه شىء ثابت إلا العقائد التى تربط بين المؤمن وربه رباطاً شخصياً، بينما يجب أن يكون كل ما عدا ذلك من أمور المعاملات وشئون الحياة الجارية سائلاً متغيراً يتبع فيه ما انتهى إليه العلم من حلول وليس العكس، غير أن كل شىء قد ابتلع فى (جهنم الثبات والسكون)، ولم يكتف الفقهاء بفرض السكون حتى على الجانب الذى ينبغى أن يكون متحركاً فى الدين، بل هم مضوا إلى أبعد من ذلك حينما فرضوا السكون حتى على ما يجب أن يكون متحركاً، وبالثبات انعزل العقل المسلم عن الواقع المتطور؛ لأن الفقهاء أنتجوا له واقعاً زائفا خيلوا لجمهور المؤمنين

بمقتضاه أنهم قد وصلوا إلى ما وراءها. فجمد كل شيء وفسد كل شيء، وانغلقت الذات على نفسها، وانكمشت تصوراتها فأصبحت فقيرة هزيلة واقعة خارج التاريخ ومغلقة بحُجُب تحجبها عن الواقع وتحجب الواقع عنها. ولما استيقظ العرب على مدافع نابليون وجدوا أن العالم الجديد قد تجاوزهم، وأنهم قد سبقوا، وأن مهمتهم قد أضحت في غاية العسر. ولعسر المهمة ومشقتها آثر الكثير منهم خداع الذات، فاستمر يبحث عن أدواء للحاضر في الماضي الجامد الساكن التاريخي، بدلاً من أن ينظر إلى الواقع والوقائع، ويشرع في استخلاص منطقهما الذاتي الذي يحكمها ويحكم العالم بأسره من حولنا.

أما تجربة المدنية في تحديد العلاقة بين الدين والعلم، فقد سارت في اتجاه آخر أفضى إلى تغلب العلم في نهاية المطاف على رجال الدين استناداً إلى ما توصل إليه من الحقائق والوقائع، فشيد العلم الأوروبي الحديث بذلك "بناء متيناً لا يمكن أن يهدمه، ولهذا تغلب رجال العلم على رجال الدين في أوروبا بعد النزاع والجهاد، وانتهى الحال بأن صار للعلم سلطة يعترف له بها على الناس كافة"[٢٧]. وهذا الانتصار بالذات قد مكن الأوروبيين من بناء مدنيتهم الحديثة، وإنشاء سلطانهم على العالم في حين أن انهزام العلم والعلماء في مدنيتنا هو الذي أسرع إليها بالضعف والاضمحلال والزوال، وأخيراً الانكسار والانهزام أمام المدنية الأوروبية.

والحقيقة أن مشروع "قاسم أمين" النهضوي ينتهي بلفت الانتباه إلى تحذيرين صارا اليوم قديمين ومألوفين، غير أنهما كانا مفعمين بالدلالة والوعي عندما تم إبرازهما منذ قرن من الزمن.

الأول : هو أن "تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة، فلا يكاد يوجد منهما شبر إلا وطئه بقدمه. وكلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه من زراعة وصناعة وتجارة. ولم يدع وسيلة من الوسائل إلا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة وإن أضر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين"[٢٨]. وهذا هو الاستعمار الغربي الذي ابتليت به البشرية طوال القرون الأخيرة. ومطلب التحرر منه لا يكون

بالأماني والرغبات، بل هو مشروط بالإقدام على فعل من جنس الفعل الذى يسر لأوروبا اكتشاف العالم واستعماره، أعنى مجموعة من الأفعال المفضية إلى التقدم. فلا تحرر بغير تقدم، أى تحضر وتمدن.

الثانى : العمل بجد على امتلاك كل ما حصله الأوروبيون نتيجة لإعمال عقولهم وإرادتهم. وهوما أدى بهم إلى امتلاك أسباب القوة، وهو ما يمكن التعبير عنه بكلمة واحدة (تحقيق التقدم المماثل والمكافئ فى الاتجاه والمقدار لما استطاع الأوروبيون أن يحققوه). "فلا سبيل إلى النجاة من الاضمحلال والفناء إلا عبر طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهى أن تستعد الأمة لهذا القتال وتأخذ له أهبتها وتستجمع من القوة ما يساوى القوة التى تهاجمها من أى نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهى قوة العقل والعلم التى هى أساس كل قوة سواها، فإذا تعلمت الأمة كما تعلم مزاحموها، وسلكت فى التربية مسالكهم، وأخذت فى الأعمال مآخذهم، وتذرعت للكفاح بمثل ما تذرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم فستأثر بالخير من دونهم..."[٢٩].

أما الدليل الساطع على أن العرب والمسلمين قد ساروا فى طريق العلم والعقل وبناء النهضة فى كل مناحى الحياة، فهو ظهور المرأة الجديدة فى أفقنا الثقافى والسياسى والاجتماعى؛ ذلك لأن المرأة الجديدة المكافئة للرجل؛ لأنها مكافئة لذاتها، لا يكون ظهورها ممكناً فى نظر"قاسم أمين" إلا باعتبارها ثمرة نهضة شاملة فى حياة الأمة، نهضة تستند إلى العقل والعلم بالدرجة الأولى، ومن المتعذر (للمرأة الجديدة) أن توجد فى أفق الثقافة القديمة.

وكما أن الإنسان فى أوروبا لم يتحرر إلا عندما تحققت هذه الشروط، فالأمر عندنا بالمثل لن تتحرر المرأة ولا الرجل، أو الإنسان بعامة، إلا إذا تحققت هذه النهضة؛ ولذا يقر "قاسم أمين" أن المرأة الجديدة، أى المرأة التى أنجزت تحررها، هى ثمرة لشروط معينة فى أوروبا، والمرأة لدينا لن تصبح (امرأة جديدة) إلا إذا اعترف الجميع بأنها ثمرة من ثمرات التمدن الحديث، بدأ ظهوره فى الغرب على أثر

الاكتشافات العلمية التى خلصت العقل الإنسانى من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته لقيادة نفسه، ورسمت له الطريق التى يجب أن يسلكها. ذلك حيث أخذ العلم يبحث فى كل شيء، وينتقد كل رأى، ولا يسلم إلا إذا قام الدليل على ماهية من المنفعة للعامة وانتهى به السعى إلى أن أبطل سلطة رجال الكنيسة وألغى ميزات الإشراف، ووضع دستوراً للملوك، وأعتق الجنس الأسود من الرق، ثم أكمل عمله بأن نسخ معظم ما كان الرجال يرونه من مزاياهم التى يفضلون بها النساء، ولا يسمحون لهن بأن يساوينهم فى كل شيء"[٣٠].

وإذن، ف(قاسم أمين) ليس فقط مفكرا للمرأة فى كتابيه الشهيرين، إنما هو أولا وبالذات مفكر نهضوى، وصاحب رؤية استشرافية لنهضة مستقبلية رأى أنها لن تتحقق إلا إذا ساد العلم، وانتصر العقل، وشاعت الديمقراطية، وترسخت المساواة وتحددت العلاقة بين الحاكم والمحكوم دستورياً بحيث يصبح البشر مواطنين لا رعايا، والحكام ساسة خاضعين لرقابة المؤسسات البرلمانية. عندئذ – وعندئذ فقط – تخلق الشروط الضرورية لولادة المرأة العربية، بل والإنسان العربى أيضاً، ولن تصل المرأة إلى هذا الحد من التطور إلا باعتبارها ثمرة من ثمرات التمدن الحديث. فهل وصلنا إلى مثل هذا المستوى من التمدن الذى هو فى الوقت نفسه نتاج لتحرر الإنسان وشرط له فى آن واحد؟

ولما لم تكن المشكلات التى وجدت لها حلاً لتطرح الأسئلة بصدده، كان السؤال المتعلق بالتقدم والتمدن وما يرتبط بهما منطوياً على الإجابة السلبية التى لا خلاف حولها فى حالتنا الخاصة، ولما لم يكن الغرب ليطرح مثل هذا السؤال المتصل بالإنسان عامة والمرأة خاصة، وكنا نحن مشغولين بطرحه وبمحاولة الإجابة عنه، كانت الإجابة على هذا السؤال، بالنسبة لنا، قائمة فى قلب المسافة شبه اللامتناهية الفاصلة بين وضعين مختلفين كل الاختلاف ومتباينين أشد التباين.

والمسألة هنا ليست مسألة تطابق أو تماثل فى الطريق أو الغاية بيننا وبين غيرنا، فالغرب يستعمل هنا باعتباره رمزاً لما يتطلبه التقدم بالنسبة لنا وليس باعتباره طريقاً نكرره أو لا نكرره.

وفـى ضـوء مـا تقـدم فإن الإنسان العربى لم يصل بعد - رجلاً كان أو امرأة - إلى الحـد الـذى بوسـعنا أن نطلـق علـيه صفة (الإنسان الحر) بما للكلمة من معنى، وحتى يـتحقق ذلك، فإن المصير الذى تواجهـه المرأة هو عين المصير الذى ينتظره الرجل. إذ إن الأمـر لـيس مـتعلقاً بالمرأة بل بالإنسان، كما أن المسألة ليست مرهونة بالإرادة الحسنة والـنوايا، بـل هـى مرتبطة تماماً بدرجة التقدم الذى سيكون فى وسعنا تحقيقة، ومدى نجاحـنا فـى التصـدى للعديد من المشكلات التى لم يجد أكثرها حلا على الرغم من أنـها مطـروحة عـلى العقـل العـربى والإرادة العربية منذ قرنين من الزمن. فإذا كان الإنسان العـربى قـد تحـرر فعـلاً، تكـون المـرأة قد تحررت أيضاً، إلا إذا كان هناك من يرى أن المرأة العربية قد تحررت لأنها مساوية للرجل العربى!

المراجع:

١- قاسم أمين: تحرير المرأة - المكتبة الشرقية - القاهرة ط٢، ص١٨٩.

٢- المصدر نفسه، ص١٩٠.

٣- المصدر نفسه، ص١٨٩ - ١٩٠.

٤- المصدر نفسه، ص٧ - ٨.

٥- المصدر نفسه، ص١٨٧.

٦- المصدر نفسه، ص١٨٦.

٧- المصدر نفسه، ص١٨٧.

٨- المصدر نفسه، ص٩.

٩- قاسم أمين "المرأة الجديدة" الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٧، ص٥٢.

١٠- المصدر نفسه، ص٥٢ - ٥٣.

١١- المصدر نفسه، ص١١٤.

١٢- المصدر نفسه، ص١١٥.

١٣- المصدر نفسه، ص١١٥.

١٤- المصدر نفسه، ص١٢٥.

١٥- المصدر نفسه، ص١٢٧.

١٦- المصدر نفسه، ص١١٤.

١٧- المصدر نفسه، ص١١٣.

١٨- المصدر نفسه، ص١١٣.

١٩- المصدر نفسه، ص١١٠.

٢٠- المصدر نفسه، ص١٠٩.

٢١- المصدر نفسه، ص١٠٠ - ١١٤.

٢٢- المصدر نفسه، ص٧٢.

٢٣- المصدر نفسه، ص٧٣.

٢٤- المصدر نفسه، ص٤٠.

٢٥- المصدر نفسه، ص٤٠.

٢٦- المصدر نفسه، ص١٠٨.

٢٧- المصدر نفسه، ص١٠٩.

٢٨- المصدر نفسه، ص١١٤ - ١١٥.

٢٩- المصدر نفسه، ص١١٦ - ١١٧.

٣٠- المصدر نفسه، ص٥.

تحرير المرأة فى خطاب النهضة

المرأة المصرية بين خطاب التحرير والواقع

أحمد زايد

مقدمة : حول المنهج

الآن وبعد مرور مائة عام على الخطاب التنويرى لقاسم أمين، يحق لنا أن نطرح على أنفسنا سؤالا هاما هو: هل المرأة الجديدة التى أراد لها قاسم أمين أن تكون حرة، قادرة على أن تستفيد بطاقاتها الجسمية والعقلية والنفسية، وأن تلعب دورا إيجابيا فى بناء الأمة، هل هذه المرأة قد وجدت بالفعل بعد هذا التطور الذى لحق بالمجتمع فى مجال الاقتصاد والتعليم واكتساب الحقوق المدنية؟ بمعنى آخر، هل يقترب واقع المرأة المعاصرة من "النمط المثالى" للمرأة الجديدة الذى كان موجودا فى عقل قاسم أمين وهو يؤسس لخطاب تحريرى للمرأة؟ وإذا كان ثمة تناقض بين "النمط المثالى" والواقع، فماذا عسى أن تكون العوامل المكبلة لانطلاقة المرأة فى مجتمعنا الجديد؟

إن الإجابة على هذين السؤالين تحتاج إلى بحث مستفيض فى أحوال المرأة يلخص جماع النتائج التى توصلت إليها بحوث عديدة حول المرأة فى المجتمع المعاصر. وحسبنا هنا أن نقترب من هذه الإشكالية حتى على المستوى الذى يمكننا من أن نطور فروضا أكثر من تأكيد حقائق. وتسير مقاربتنا عبر ثلاثة مستويات للتحليل: نحاول فى المستوى الأول أن نحدد معالم خطاب قاسم أمين وأن نضعه فى السياق الاجتماعى الثقافى الذى ظهر فيه، ونحاول فى المستوى الثانى أن نقترب من واقع المرأة المصرية المعاصرة بالتعرف على مدى ما حققته من مكاسب فى مجالين هامين هما: التعليم والعمل، ثم بالتعرف على مدى إلمام الجيل الأصغر من النساء طالبات الجامعة اللائى على وشك التخرج - كما تمثله عينة قوامها ٢٥٩ طالبة أديرت عليهن استمارة استبيان- بمعلومات عن قاسم أمين، وطبيعة اتجاهاتهن نحو مساواة المرأة بالرجل، ونحو عمل المرأة، ونحو الدعوة التى تنادى بعودة المرأة إلى المنزل، ومدى حرية المرأة فى التحكم فى أمور حياتها كالتعليم والسفر واختيار الزوج، ومدى إدراك المرأة

للحقوق التى حصلت عليها. وسوف يمكننا هذا المستوى من التحليل أن نقارن بين واقع المرأة المعاصرة وبين النمط المثالى لخطاب التحرير الذى صاغه قاسم أمين.

وإذ نحاول أن نضع الواقع المعاصر للمرأة فى مرآة خطاب قاسم أمين، فإننا نطمح إلى أن نطرح بعض الافتراضات التفسيرية لواقع المرأة، التى قد تكشف لنا عن بعض أنواع الكوابح البنائية الكامنة فى مسيرة الحداثة، وتفتح لنا من ثم أفقا نحو تجاوزها. ولقد كان هذا هو جوهر الروح الحداثية لخطاب قاسم أمين الذى أكد على أن مواجهة الخلل فى حياتنا ونفوسنا هو الطريق الأفضل نحو تجاوزه؛ "... إذ لا يمكن لأمة أن تقوم بإصلاحٍ ما إلا إذا شعرت شعورا حقيقيا بالحاجة إليه ثم بالوسائل الموصلة إليه". (ص ٢٠ تحرير المرأة).

١ - خطاب التحرير

عندما كتب قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) كتابه عن تحرير المرأة قرب نهاية القرن الماضى، كانت مصر قد قطعت شوطا لا بأس به على طريق الحداثة " كانت الإصلاحات التى أدخلها محمد على قد أتت أكلها فى مجالات عديدة. وإن كانت القوى العظمى قد عملت على تحجيم محمد على وإيقاف مشروعه داخل حدود مصر، وإن كانت الأطماع الاستعمارية قد تجسدت على أرض الواقع باحتلال استعمارى لمصر عام ١٨٨٢م، فإن هذه القوى وتلك الأطماع لم تستطع أن توقف ما كان يتشكل فى رحم المجتمع من قوى اجتماعية وثقافية، فقد بدأت ملامح بنية اجتماعية فى التشكل، تتحدد فيها العلاقات الطبقية على نحو واضح. فهؤلاء كبار الملاك من المصريين قد ثبتوا أقدامهم على معظم الأرض الزراعية التى كانت مملوكة من قبل للدولة بعد اكتمال قوانين تنظم ملكية الأراضى الزراعية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وأصبحوا يشكلون طبقة تأخذ بزمام الأمور من طبقة الأجانب والأتراك الذين هيمنوا على الأرض والاقتصاد، وتطمع إلى أن تعتلى سدة الحكم، وأن تخترق دائرة صنع القرار، وهو طموح تجسد بقوة فى سعى هذه الطبقة إلى تشكيل أحزاب سياسية مع السنوات الأولى من القرن العشرين. وهذه هى الطبقة الوسطى التى تتحدد ملامحها متشكلة من أولئك الذين فتحت لهم أبواب الاندراج فى سلك النظام الجديد الذى استشرعه محمد على مع بداية القرن

التاسع عشر. وضمت هذه الطبقة جموعا من الموظفين والضباط المثقفين والتجار ومتوسطى ملاك الأرض الزراعية. وإذ سعت الطبقة مالكة الثروة إلى اعتلاء سدة الحكم سعت طليعة هذه الطبقة الوسطى من الضباط والمثقفين إلى المشاركة الحقيقية فى بناء النهضة الحديثة بالفكر الذى تمحور حول أفكار محمد عبده وعبد الله النديم، وبالثورة التى تجسدت فى الثورة العرابية، وبالسعى نحو تأسيس أطر للتعبير عن الرأى والمواقف السياسية على المنابر الصحفية، وبالسعى نحو بناء تعليم حديث تجسد فى تأسيس الجامعة الأهلية مع بداية القرن العشرين. وقد صاحب ذلك كله عمليات تحضر واسعة النطاق، شهدها المجتمع المدينى الذى بات يتسع فى عمرانه ويستقبل طوائف من المهاجرين من الريف شكلوا بدايات الطبقة العاملة التى انخرط أعضاؤها فى الحرف والصنايع الحضرية. وهكذا فقد كانت ملامح بنائية وثقافية لمجتمع مصرى جديد فى طور التشكل.

وفى هذه الخلفية ظهر خطاب قاسم أمين حول المرأة. ورغم أنه ذو أصول تركية إلا أن انشغاله بهموم المجتمع المصرى لم يقل عن انشغال أى مصرى صميم، بل يمكن القول بأنه كرس حياته لخطاب من نوع متميز لم يجرؤ أحد على مشاكلته غيره. وتدلنا الخريطة الفكرية فى مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر على ذلك، فقد ظلت هذه الخريطة الفكرية منتقصة لأفق فكرى كان يتعذر على كل المشاركين فى خطاب النهضة أن ينصهروا فى مشكلاته الفكرية والسياسية؛ لما يعتريه من عثرات اجتماعية وعقدية. ذلك الأفق يتعلق بموقف المرأة فى هذا المجتمع الذى يعارك الحداثة ويصبو إلى النهضة. وكان قاسم أمين من الجرأة والإخلاص والشفافية ليدرك أهمية الاقتراب من هذا الأفق الفكرى، فما يكن للمجتمع العربى ليعبر سياج التقاليد إلى زخم الحداثة دون أن يفك القيود المضروبة حول النساء، وينزع عنهم الأصفاد والأغلال.

ولقد وعى قاسم أمين فى هذا الوقت المبكر بإشكالية لم تتمكن من عقولنا حتى الآن تحت تأثير كثير من الأوهام. تتعلق هذه الإشكالية بمناعة النهضة الحديثة. فتلك النهضة لا تبنى على تجاهل صور النقص ومكامن الضعف، بل إن النهضة الحقة تسير

فـى عكـس هـذا الاتجـاه، فتـبدأ بالاعتراف بأن ثمة خللا يعترى البنية فى تراكيبها، وأن ثمـة ضرورة لـمراجعة هـذا الخلـل. يقـول قاسم أمـين فى الصفحة الأولى من كتاب "تحرير المرأة" فى نص نحتاج أن نتأمله كثيراً:

"ومـا نحـن فيه ليس فى الطاقة البشرية تغييره فى الحال. ليس من العار علينا أنـنا وجدنـا فى هذه الحالة؛ لأن كل عصر لا يسأل إلا عن عمله. وإنما العار أن نظن فى أنفسنا الكمـال، ونـنكر نقائصـنا، وندعـى أن عوائدنـا هى أحسن العوائد فى كل زمان ومكـان، وأن نعـاند الحـق. وهـو واحد لا يحتاج فى تقريره إلى تصديق منا به، وكل ما نقولـه أو نفعله لإنكاره لا يؤثر فيه بشىء، وإنما يؤثر فينا أثر الباطل فى أهله، ويقوم حجابا بيننا وبين إصلاح أنفسنا، إذ لا يمكن لأمة تقوم بإصلاحٍ ما إلا إذا شعرت شعورا حقيقياً بالحاجة إليه ثم بالوسائل الموصلة له. (تحرير المرأة، ص ١٩-٢٥).

يحـدد هـذا الـنص مـنهجا لتغـيير المجـتمع يقـوم على الانعكاسية والشفافية، بحيـث ينـبع التغـيير مـن شـعور حقيقى بعـدم الاكـتمال، ذلـك أن الشعور بالاكتمال والـتفوق الاجـتماعى والثقافى هو ضرب من الباطل يخلق حجاباً بين الناس وبين إصلاح أنفسـهم. أمـا الاعـتراف بالـنقص وعـدم الاكـتمال، فإنه يخلق دافعية مطردة ومتزايدة لإكمـال هـذا الـنقص، بـل يخلـق الوسائل المؤدية إلى ذلك. والحق أن هذا المبدأ هو مبدأ حداثـى صـميم، فجوهر الحداثة هو التغير الدائم والانطلاق الذى لا يعرف حدودا نحو الأفضـل، وعـدم الـتوقف عند لحظة معينـة من الزمن، وعدم التقيد بقيود صارمـة جامدة مثـبطة للـتقدم والـتغير. وتحقـق الحداثـة هذا الانطلاق الدائم من قدرتـها على مراجعة الـذات والـتأمل الانعكاسـى المستمر الـذى يضع الخلل فى بؤرة الضوء بدلا من أن يهيل علـيه أكوامـاً مـن تـراب الـنفاق والـتجمل. وإذ أدرك قاسـم أمـين ضـرورة هذه المواجهـة الانعكاسـية بيـنـنا وبـين واقعـنا بحيـث نعـترف بنقصـه وعـدم اكتماله، فإنه قد وضع مـنهجا حداثـيا لا يـتعلق فقط بمـراجعة مشـكلات المرأة وإخراجها من ظلمات الجـهل والانعـزال، ولكـن يتعلق أيضاً بمراجعـة مشكلات المجتمع بعامة ومشكلات بناء الأمة عـلى اتسـاعها. وأكـاد أزعـم بـأن تركـيز قاسـم أمـين على الحجاب لم يكن هجوما على الحجـاب عـلى إطلاقـه، بـل كـان هجومـا عـلى ما أسميه "بالتحجب الاجتماعى" الذى

يمكّن الأوهام والمزاعم الباطلة والعادات البالية من أن تقف حجابا بين شعب من الشعوب وبين تطوير قدراته وإمكاناته.

وفى ضوء هذه الرؤية الحداثية لم يأت خطاب قاسم أمين عن المرأة خطابا جزئيا أو مبتسرا يتجاهل معطيات الواقع وخصوصيته فى مقابل الانبهار بالحداثة الغربية، أو ينادى بتحرير المرأة دون فهم للسياق الاجتماعى العام. فقد أسس قاسم أمين خطابه على أساس إسلامى، فلم يأت بما يخالف الشرع بل دافع عن قضاياه دفاعا شرعيا، ولكنه دافع فى نفس الوقت عن النزعة الإنسانية (الحداثية) التى تنادى برفع الاستبداد وتساوى بين الكائنات البشرية، وهى نزعة تتفق مع روح الشرع ومقاصده. تأمل معى هذه النصوص لتكتشف إلى أى مدى وضع قاسم أمين خطابه فى إطار رؤية حداثية توازن بين الخاص والعام، بين السياق والفكر، لا أقول بين الأصالة والمعاصرة.

"سبق الشرع الإسلامى كل شريعة فى تقرير مساواة المرأة للرجل.. وخولها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل فى جميع الأحوال المدنية.. وبالجملة فليس فى أحكام الديانة الإسلامية ولا فيما ترمى إليه من مقاصدها، ما يمكن أن يُنسب إليه انحطاط المرأة المسلمة، بل الأمر بالعكس فإنها أكسبتها مقاما فى الهيئة الاجتماعية" (ص ٢٦).

"إذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره فى الأنفس عند ما هو فى نفس الحاكم الأعلى، ولكنه يتصل منه بمن حوله ومنهم إلى من دونهم، وينفث روحه فى كل قوى بالنسبة لكل ضعيف متى مكنته القوة من التحكم فيها، يسرى ذلك فى النفوس، رضى الحاكم الأعلى أم لم يرض" (ص ٢٧).

"من الواجب علينا أن ننظر كيف تقدم الناس وتأخرنا؟ كيف تقدموا وضعفنا؟ كيف سعدوا وشقينا؟ ثم نرجع أبصارنا كرة ثانية فى ديننا وما كان عليه أسلافنا الصالحون، ثم نقتدى بهم فى استماع القول واتباع أحسنه وانتقاد الفعل والأخذ بأفضله، ونسير فى طريق السعادة والارتقاء والقوة مع السائرين". (ص ٧٣).

"إنى أسأل كل إنسان خالى الغرض: هل هذه المعاملة يليق أن يعامل بها إنسان له من خامة الإنسان ما لنا؟ فهو مثلنا له روح ووجدان وقلب وعقل وحواس؟ وهل سوء الظن فى المرأة إلى هذا الحد يتفق مع اعتبارنا لأنفسنا واعتبار المرأة لنفسها" (ص ٨١).

تلخص هذه النصوص الأسس التى قام عليها خطاب قاسم أمين؛ فهو يؤسس خطابه على الشرع، ويكشف عن أسباب تخلف المرأة والمجتمع فى الاستبداد الضارب بجذوره فى العلاقة بين كل قوى وكل ضعيف، ثم يتطلع بناظريه إلى الأمم الأخرى المتقدمة التى استقى منها جل فكره داعيا إلى نظرة شفافة إلى واقعنا، رافعا خطابه إلى قمة النزعة الإنسانية حين يطلب من كل إنسان خالى الغرض أن يسأل نفسه عما إذا كانت معاملتنا للمرأة ترقى إلى المستوى الإنسانى اللائق. وإذ اتخذ خطاب قاسم أمين من هذه المبادئ الثلاثة: الشرع، ومقاومة الاستبداد، والنزعة الإنسانية أساسا لخطابه، فإن مضمون هذا الخطاب قد جاء يربط على نحو ظاهر بين تحرير المرأة وتحرير الأمة. فتحرير المرأة لم يرتبط بمجرد الدعوة إلى أن تشارك فى العمل أو فى الحياة الاجتماعية، وإنما هو تحرير يتجه إلى التكوين العقلى والنفسى للمرأة، وتكوين نظرة جديدة للعلاقة بين الرجل والمرأة، وتثمين دور المرأة فى تربية وتنشئة الأطفال إلى جانب دورها فى العمل والحياة الاجتماعية. فهو يدافع عن امرأة صحيحة البدن صحيحة العقل لا تنحصر وظيفتها فى إنتاج الأطفال ولا تحتجب عن الحياة العامة والخاصة".

"(فالمرأة) لا تكون خلقا كاملا إلا إذا تمت تربيتها الجسمية والعقلية.. فسلامة العقل من جميع مظاهره تابعة لسلامة الجسم.. وأما تربيتها العقلية؛ فلأنها بدونها تكون المرأة فاقدة لقيمتها كما هى حالتها الآن عندنا" (ص ١٠٢-١٠٣).

"وفى الحق أننا ضيقنا وظيفة المرأة، وخصصناها بالنتاج، ولم نطلب منها شيئا غير ذلك، وسببه أننا توهمنا أن المرأة لا تصلح لعمل آخر، وأن الرجال غير محتاجين إلى النساء فى القيام بشئون الحياة الخاصة والعامة، وغاب عنا أن الرجل إنما يكون فى كبره كما هيأته والدته فى صغره" (ص ١٠٣).

"ولاشيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلا جهلها وإهمال تربيتها. ولو أخذ بيدها إلى مجتمع الأحياء، ووجهت عزيمتها إلى مجاراتهم فى الأعمال الحيوية، واستعملت مداركها وقواها العقلية والجسمية لصارت نفسا حية فعالة تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هى

اليوم تعيش عالة على غيرها، ولكان ذلك حيزا لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامة والثمرات العقلية فيه" (ص ٣٣).

"كل منا يذوق حلاوة الساعات التى تمر به بدون أن يشعر بها حينما يطول الحديث بينه وبين صديق له، وتختلط أنفسهما بعضها ببعض حتى يذهل كل عن أيهما يتكلم وأيهما يسمع. فهذا السرور يتضاعف بلا شك إذا وجد هذا التوافق بين رجل وأمه أو أخته أو زوجته.. لأن الحب التام هو ذلك التوافق" (ص ٥٤-٥٥).

"والتربية تنحصر فى أمر واحد هو تعويد الطفل حُسْن الفعل وتحلية نفسه بجميل الخصال. والوسيلة إلى ذلك واحدة هى أن يشاهد الطفل آثار هذه الأخلاق حوله.. فإذا كانت الأم جاهلة تركت ولدها لنفسه.. فيتخلق بالأخلاق القبيحة ويعتاد العوائد الفاسدة" (ص ٤٩).

وقد تبلورت هذه الصورة فى كتاب "المرأة الجديدة" الذى صدر فى عام ١٩٠٠. ففى المرأة الجديدة انقلبت الفكرة الحداثية عند قاسم أمين إلى فكرة معيارية، يقيس فيها حال مصر وواقع مجتمعها على واقع المجتمعات الغربية (أوروبية كانت أو أمريكية). فقد طفق يقارن بين حال المرأة فى مصر وحالها فى هذه المجتمعات المتقدمة، بل يقارن بين المجتمعات المتقدمة ذاتها فى درجة ما توصلت إليه من عتق المرأة وتحرير إرادتها. ولقد أدت النظرة الحداثية المعيارية إلى أن يتخلى جزئيا عن فكرة قبوله الاستبداد التى طرحها بقوة فى "تحرير المرأة"، ويصف المجتمع المصرى وكأنه فى حالة تحول نحو النمط المعيارى المفترض وجوده فى المجتمع الغربى. فالاستبداد السياسى "أصبح فى حالة النزع"، ولكن التغير فى الاستبداد السياسى لم يغير الاستبداد المفروض على المرأة " فما يزال الرجال عندنا يستبدون على نسائهم" (المرأة الجديدة، ص ٢٤). كما أن المجتمع ما يزال يتردد فى قبول فكرة الحرية "فنحن نتصور الحرية ولا نشعر فى الحقيقة بحبها، ونعرف حق الغير ولا نجد من أنفسنا احتراما له، (فنحن) فى دور التمرين على الأخلاق الحرة" (ص ٢٥). ويأمل قاسم أمين فى أن يتحول المجتمع المصرى تدريجيا وليس ثوريا نحو الوصول إلى حالة الأخلاق الحرة، "فالإنسانية فى سيرها الأبدى لا تنتقل من حال إلى حال أحسن منها

إلا بالتدريج وبعد تمرين طويل يعرض لها فيه كثير من التخبط والاختلال والتجارب المؤلمة حتى تستقيم فى سيرها" (ص ٥٥).

وفى هذا الإطار رسم قاسم أمين للمرأة الجديدة "صورة مثالية أو نمطا مثاليا يقوم على مبدأ واحد وأدوار ثلاثة. والمبدأ هو الحرية بمعناها الواسع الذى يشير إلى استقلال الإرادة الإنسانية"، فاستقلال الإرادة الإنسانية هو أهم عامل أدبى فى نهوض الرجال، فلا يمكن أن يكون له إلا مثل ذلك الأثر فى نفوس النساء" (ص ٥٣)، وعلى مبدأ استقلال الإرادة تتحدد أدوار المرأة الجديدة فى ثلاثة:

١ - دورها تجاه نفسها والذى يرتبط بقدرتها على أن تحرر نفسها وعقلها من خلال حق التعليم، وأن تحرر ذاتها اقتصاديا من خلال استغلال ثمرة ما تعلمته فى عمل نافع لها.

٢ - ودورها نحو عائلتها والذى ينحصر فى تربية النشء تربية شاملة تستغرق الجوانب الجسدية والنفسية والروحية والأخلاقية والعقلية.

٣ - وأخيرا دورها فى المجتمع الذى يرتبط بالمشاركة فى الحياة الاجتماعية للأمة على اختلاف مستويات هذه المشاركة.

هذه هى الصورة التى رسمها قاسم أمين للمرأة الجديدة. فماذا عسى أن تكون صورتها المعاصرة؟ وإلى أى مدى ينشط "تراث" قاسم أمين فى عقول فتيات ونساء اليوم؟ وإلى أى مدى ما تزال الفجوة بين الرجال والنساء قائمة؟ وهل يمكن - فى ضوء ظروف تطور معينة - أن تتحقق الصورة المثالية التى رسمها قاسم أمين؟ الإجابة على هذه الأسئلة فيما تبقى من هذه الورقة.

٢ - واقع المرأة المعاصرة

لقد مر الآن قرن من الزمان على ما كتب قاسم أمين. وفى هذا القرن تبدلت أحوال الدنيا، فليس الزمان هو الزمان ولا البشر هم البشر. فالزمان شهد تحولات عالمية ومحلية جمة. لقد شهد العالم حربين عالميتين بالسلاح وأخرى باردة، وانحسر الاستعمار بصوره القديمة، وتبدلت مراكز القوة فى العالم، وقامت الثورات هنا وهناك، وطفقت الدول التى كانت تعرف الاستبداد والتخلف فى الدخول فى مسلك النهضة

السياسية والاقتصادية. ولم تكن مصر معزولة عن هذه الظروف، فقد انحسر الاستعمار، وشهدت قيام الثورة الوطنية على الظلم والفساد فى عام ١٩٥٢، وسارت فى خطى التقدم والنهضة فى مجالات الزراعة والصناعة والتعليم، وشاركت مشاركة فاعلة فى الأحداث الإقليمية والعالمية. لم يعد البناء الاجتماعى الذى ظهر فى كنفه خطاب قاسم أمين قائما على النحو الذى كان عليه، فقد اندفعت القوى التى تشكلت فى كنفه آنذاك؛ ليتحول البناء الاجتماعى إلى بناء أكثر تعقيدا وأكثر تشبعا بالتناقضات. ولم تعد ظواهر كثيرة من التى أشار إليها قاسم أمين قائمة، خاصة فيما يتصل بالمرأة التى منحت حق التعليم مثلها مثل الرجل، ومنحت حق الانتخاب، وفتحت أمامها أبواب العمل، وأفسحت لها الحريات فى مجال اختيار شريك الحياة، وفى مجال اختيار المهنة.

ورغم هذا فما تزال دراسات عديدة تؤكد وجود صور من عدم المساواة بين المرأة والرجل، وتدنى مكانة المرأة ونقص فاعلية دورها فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية. فثمة عدد من الدراسات التى تؤكد شكلية المساواة بين المرأة والرجل فى قضايا التعليم والعمل. فما تزال الفروق بين الرجال والنساء فى التعليم قائمة كمًّا وكيفا. ويتمثل ذلك فى ارتفاع نسب الذكور المتعلمين عن نظرائهم من الإناث من ناحية، وفى ارتفاع نسب الطالبات فى الكليات النظرية من ناحية أخرى. ومن ناحية أخرى فإنه بالرغم من خروج نسبة من النساء إلى العمل، فإن نسبة النساء العاملات ما تزال ضئيلة، كما أن مفهوم العمل خارج المنزل ما يزال غامضا، وهو ينظر إليه فى كثير من الأحيان على أنه حق غير أساسى. هذا فضلا عن صور اللامساواة الأخرى القانونية والسياسية منها على وجه الخصوص (سلوى العامرى، ١٩٨٥). وتؤكد الدراسات أيضا على انخفاض مستوى المشاركة السياسية (إيناس غزال، ١٩٩٢)، وانخفاض مستوى الوعى الاجتماعى (ثريا عبد الجواد، ١٩٨٥). وترجع بعض الدراسات هذا الانخفاض فى الإنجاز النسائى على مستوى التعليم والعمل وكذلك انخفاض مستوى المشاركة، إلى عدم وضوح مفهوم العمل وعدم تحويل العمل إلى قيمة راسخة فى وجدان المرأة، وإلى عدم اكتمال صور المساواة لتمتد إلى المساواة فى الحياة الأسرية والحياة الاجتماعية والمكانة الاجتماعية (أمينة شفيق، ١٩٨٧).

ثمة إجماع فى دراسات المرأة على انخفاض مكانتها، ومن ثم انخفاض حجم مشاركتها فى مجالات الحياة المختلفة. وعند التعرض لتفسير هذا الوضع تذهب الدراسات مذاهب شتى كل ينطلق من زاوية معينة رغم إجماعها جميعا على تدنى مكانة المرأة وانخفاض مشاركتها. فهذه دراسة تشير إلى اختزال المرأة واستلابها وتغلغل علاقات التسلط والقهر إلى ذاتها بحيث أصبحت خصيصة أصيلة من خصائصها (مصطفى حجازى، ١٩٨٥). وهذه دراسة ثانية تشير إلى ظاهرة الاستغلال المزدوج التى تعانى منها المرأة من جراء أعباء المنزل وأعباء العمل خارجه، وإلى القهر الذى تعانى منه المرأة الريفية من جراء ساعات عمل طويلة دون خدمات صحية واجتماعية (ملك زعلوك، ١٩٨٦)، وتلك دراسة ثالثة تشير إلى التحيز ضد المرأة على المستوى الفردى وعلى مستوى التنظيمات الاجتماعية، وإلى دور المرأة فى استمرار هذا التحيز من خلال التوحد مع الجنس الآخر والتقوقع والانعزال (هدى بدران، ١٩٨٥). وتؤكد دراسة رابعة على تهميش دور المرأة من خلال سلطة التقاليد، وصور التميز والقهر التى تفرض على المرأة وانعدام الحرية بمعناها الواسع (كمال مغيث وإلهام فرج، ١٩٩٢).

وتميل دراسات أخرى إلى عدم إصدار تعميمات على هذا النحو، وتعتمد عوضا عن ذلك على بيانات مفصلة عن عمالة المرأة وفرص حصولها على خدمات الرعاية الاجتماعية (خاصة الصحة والتعليم) ودرجة القوة التى تتمتع بها فى الأسرة وفى المجتمع. ومن أمثلة هذه الدراسات تلك التى تشير إلى أهمية تنميط عمالة المرأة والتعرف على حجم الوقت الذى ينفق فى الأنشطة التى تقوم بها المرأة فى المنزل وخارجه، وطبيعة العلاقة بين أنماط النشاط وفرص التعليم والصحة ومستوى القوة الاجتماعية التى تحوزها المرأة، مع مراعاة الفروق الريفية الحضرية. وقد توصلت الدراسة إلى نتيجة هامة مفادها أن حجم العمل الملقى على عاتق المرأة غير المتعلمة فى الريف والحضر يفوق ما يلقى على عاتق المرأة المتعلمة، كما يتضح من بيانات تخصيص الوقت، كما أن ثمة علاقة بين التعليم وبين درجة القوة التى تتمتع بها المرأة فى الأسرة، وبين ممارسة الأنشطة التى تدر دخلا للأسرة وبين درجة القوة أيضا (علياء شكرى وآخرون، ١٩٨٦). ورغم عدم اعتمادها على تعميمات فضفاضة، فإن هذا النوع

من الدراسات يشترك مع الدراسات الأخرى فى تأكيد تخلف المرأة المعاصرة وانخفاض مكانتها الاجتماعية.

ويبدو فى ضوء هذه الدراسات وغيرها أنه رغم كل ما حصلت عليه المرأة من مكاسب إلا أن ثمة مشكلات فى مسيرة نهضتها وحريتها. وتدعم إحصاءات التعليم والعمل هذا الافتراض .فقد حاولنا أن نتتبع التطور الحاصل فى تعليم المرأة خلال النصف الثانى من القرن العشرين فى تعدادات السكان المنتظمة من عام ١٩٦٠ حتى عام ١٩٩٦. وكشف هذا التتبع عما يلى: يلاحظ أن نسبة أمية النساء (عشر سنوات فأكثر) فى تناقص مستمر حيث انخفضت من ٨٤٪ عام ١٩٦٠، إلى ٧٠,٩٪ عام ١٩٧٦، إلى ٦٢,٥٪ عام ١٩٨٦، إلى ٥٠,٣٪ عام ١٩٩٦. وفى المقابل تتزايد نسبة المتعلمات من الإناث، فقد قفزت نسبة اللائى يعرفن القراءة والكتابة من ١٢,٤٪ عام ١٩٦٠ إلى ١٤,٦٪ عام ١٩٩٦، وارتفعت نسبة حملة المؤهلات المتوسطة من الإناث من ٣,٤٪ عام ١٩٦٠ إلى ١٣,٩٪ عام ١٩٩٦، كما ارتفعت نسبة الحاصلات على مؤهلات عليا من ٢٪ عام ١٩٦٥ إلى ٣,٩٪ عام ١٩٩٦. وتشير هذه البيانات إلى أن ثمة تحسنا ملحوظا فى الوضع التعليمى للمرأة. ومع ذلك فإن هذه البيانات إذا قورنت بنظيرتها عند الذكور – أو فى الريف والحضر – فإنها تكشف عن أن المرأة ما تزال فى وضع أكثر تخلفا من الرجل. ففى حين انخفضت نسبة الأميين من الذكور إلى ٢٩٪ فى عام ١٩٩٦، وصلت نسبة الأمية فى نفس العام بين الإناث إلى ٥٠,٣٪، أى أن نصف الإناث ما يزال تحت وطأة الأمية. كما أن نسبة حملة المؤهلات الجامعية من الإناث (٣,٩٪ عام ١٩٩٦) ما تزال أقل من حملة المؤهلات الجامعية بين الذكور (١٧,٤٪ عام ١٩٩٦). كما أن نسبة الأميين من النساء فى الريف ما تزال مرتفعة. ففى عام ١٩٩٦ بلغ عدد الأميين فى الريف ١٢ مليون و٣٤٢ ألفا، منهم ٤ مليون و ٦١٨ ألفا من الذكور (بنسبة ٣٧,٤٪ من مجموع الأميين فى الريف) و٧ مليون و ٧٢٤ ألفا من الإناث (بنسبة ٦٢,٦٪ من مجموع الأميين فى الريف).

وباستعراض بيانات العمل نجد نفس الاتجاه الموجود فى التعليم، فهنا يوجد أيضا تزايد مستمر لمشاركة المرأة فى قوة العمل، ولكن هذا التزايد هو قليل بشكل عام

فضلاً عن أنه أقل بكثير من التزايد فى مشاركة الذكور. لقد أشار قاسم أمين فى كتاب المرأة الجديدة إلى إحصاء ١٨٩٧، وذكر أن عدد النساء المصريات اللائى كن يشتغلن بصنعة أو حرفة بلغ ٦٣٧٣١ امرأة.

وذكر أن هذا الرقم يمثل ٢٪ من مجموع الإناث (ص ٦٧ المرأة الجديدة). ولم ترتفع النسبة التى أشار إليها قاسم أمين بعد أكثر من نصف قرن من الزمان (١٩٦٥) كثيرا، إذ وصلت نسبة النساء المشاركات فى قوة العمل إلى ٥,٨٪ من مجموع القوة مقارنة ٩٤,٢٠٪ للذكور، ووصلت فى تعداد ١٩٨٦ إلى ١١,١٪ فى مقابل ٨٨,٩٪ للذكور، وأخيراً وصلت فى تعداد ١٩٩٦ إلى ١٥,٣٪ فى مقابل ٨٤,٧٪ للذكور. ومن الواضح أن نسبة النساء المشاركات فى قوة العمل تزداد باطراد، ولكنها لم تصل إلى النسبة التى تتلاءم مع نسبة الإناث القادرات على العمل. ورغم أن هذه الإحصاءات يجب أن تؤخذ بتحفظ؛ لأنها لا تعتمد على مفاهيم دقيقة للعمل، كما أنها لا تدخل فى حسبانها النساء اللائى يعملن فى مهن يصعب تصنيفها أو الإخبار عنها مثل العمل الزراعى. ومما يدل على هذا أن نسبة كبيرة من النساء المشاركات فى قوة العمل (٥٧,٧٪) تعمل فى المصالح الحكومية، مما يدل على أن أعدادا كبيرة من اللائى يعملن فى القطاع غير الرسمى لا تظهر فى تعداد السكان. ورغم هذه الملاحظة إلا أن ثمة نتيجتين تترتبان على هذه البيانات وما يحيطها من مشكلات: الأولى أن التعليم يعد قوة دافعة لمشاركة المرأة فى الأعمال غير التقليدية، والثانية أن عدم إدخال النساء العاملات فى مهن الزراعة وكذلك أولئك اللائى يعملن فى مهن تدر دخلاً داخل المنزل (كتربية الدواجن أو حياكة الملابس أو غير ذلك من الأنشطة) فى بيانات العمل يعكس المكانة المنخفضة للمرأة؛ فالسبب الرئيسى فى ذلك هو أن الرجال الذين يخبرون عن بيانات العمل ينظرون إلى نسائهم على أنهن غير عاملات رغم ما أكدته البحوث من أن هذا النمط من النساء تفرض عليه أعباء مزدوجة فى العمل الاقتصادى والمنزلى. وهم بذلك ينكرون عليهن حقهن فى إعلان مشاركتهن فى الحياة الاقتصادية للأسرة حتى إن كانت قائمة بالفعل.

ولا شك أن هذه البيانات الإحصائية عن التعليم والعمل تعضد بعض الأفكار التى طرحتها دراسات المرأة التى أشرنا إلى بعض منها. فثمة تأكيد فى كلا النوعين من

البيانات على أن المرأة المعاصرة لم تحقق بعد النمط المثالى للمرأة الجديدة التى كتب عنها قاسم أمين. فرغم ما حققته المرأة من مكاسب إلا أن قطاعا كبيرا من المرأة – وبعد قرن من خطاب التحرير – ما يزال يحتاج إلى تحرير، خاصة القطاعات المهمشة فى الريف والحضر.

وقد يعترض البعض على هذا الرأى بالقول إن ما حققته المرأة حتى الآن يكفى، وأن المستقبل مفتوح أمام المرأة لمزيد من التحرير. وهذا صحيح، ولكن تقرير إمكانية صحة هذا الافتراض يحتاج إلى أن نجرى دراسات على القطاع المتعلم من النساء؛ لنكتشف إلى أى مدى قد حقق هذا القطاع درجة من التحرر بالمعنى الذى طرحه قاسم أمين، أى تملك الحرية على صياغة الذات والنفس والعقل، وإلى أى مدى ما يزال هذا القطاع أسير أطر تقليدية جامدة، بل وإلى أى مدى يرتبط هذا القطاع برائد تحريره؟ ولتقديم إجابة مبدئية على هذا السؤال توجهنا إلى عدد من طالبات الجامعة اللائى على وشك التخرج (عدد ٢٥٩ طالبة من السنة الرابعة بجامعتى القاهرة وحلوان) بعدد من الأسئلة التى جاءت نتائجها على النحو التالى:

- بلغت نسبة من سمعن عن قاسم أمين ٨١,٥٪ فى حين بلغت نسبة من لم يسمعن عن قاسم أمين ١٨,٥٪.
- وعندما سألنا من سمعن عن قاسم أمين من هو؟ أجاب معظمهن بأنه مفكر نادى بتحرير المرأة (٧٩,٩٪).
- ولكن عددا كبيرا من هؤلاء لم يعرف على وجه التحديد فى أى فترة عاش. فنسبة اللاتى عرفن الحقبة التى عاش وكتب فيها (نهاية القرن الماضى) بلغت ١٤,٧٪، وذهبت نسبة ٢٢,٨٪ إلى أنه عاش فى حقبة الخمسينيات من هذا القرن، ونسبة ٣٥,٩٪ إلى أنه عاش أثناء ثورة ١٩١٩م، وبلغت نسبة من أجبن بأنهن لا يعرفن ٨,١٪.
- أما عند السؤال عن مؤلفات قاسم أمين، فقد أجابت نسبة ٧٨,٧٪ ممن سمعن عنه بأنهن لا يعرفن مؤلفاته، وأشارت سبع طالبات فقط إلى كتاب تحرير المرأة، وأربع طالبات فقط إلى كتاب المرأة الجديدة.

- وسألنا هذه العينة من الطالبات على مدى موافقتهن على تساوى المرأة بالرجل فى مجالات الحياة المختلفة، فجاءت استجابات أعلى نسبة لتركز على ضرورة المساواة فى التعليم (٩٦,٩٪)، يليها المشاركة الاجتماعية (بنسبة ٨٩,٢٪)، ثم المسئولية الأسرية (بنسبة ٧٨,٤٪)، ثم العمل (بنسبة ٧٥,٧٪)، ثم المشاركة السياسية (بنسبة ٦٤,١٪)، وأخيرا عمل المنزل (بنسبة ٥٤,٨٪).
- كما سألناهن عن مدى تقريرهن لمصير أنفسهن فى بعض القرارات الهامة فى الحياة، فجاء التعليم فى المقدمة بنسبة ٩٧,٣٪، وتشابه معه اختيار الزوج بنسبة ٩٧,٣٪، ثم اختيار الأصدقاء بنسبة ٩١,٩٪، ثم اختيار العمل بنسبة ٩٠,٣٪، ثم اختيار الزى ٧٩,٢٪، ثم قرار السفر ٤٤,٤٪.
- ولا يحرص عدد كبير (نسبة ٤٥,٩٪) من الطالبات على العمل بعد التعليم، بل يتركنها لرغبة الزوج.
- ويوافق ٤٠,٢/ منهم على الدعوة القائمة بعودة المرأة إلى المنزل.
- كما لا تحرص نسبة تقدر بحوالى ٤٤٪ منهن على ممارسة حقهن فى الانتخاب.
- وأخيراً فإن نسبة ليست صغيرة (٤٧,١٪) تعتقد أن المرأة لم تحصل على حقوقها بعد، وأشار هؤلاء إلى حقوق مثل: حق العمل فى القضاء (١٢,٤٪)، وحرية السفر للخارج (٧,٢٪)، وتمتعها بالحرية (على إطلاقها) (٨٪)، وحقها فى تولى المناصب السياسية العليا (٨,٤٪)، وحقها فى المشاركة السياسية (١٤,٤٪)، والمساواة بينها وبين الرجل فى العمل (٤٪)، وحقها فى طلب الطلاق (٢,٨٪).

وتدل هذه النتائج على دلالات عميقة فيما يتصل بقوة التدفق فى حركة تحرير المرأة، "فثمة قطيعة ظاهرة مع خطاب التحرير تنعكس فى عدم الاكتراث بتراث المؤسس الأول للحركة من جانب الشباب، خاصة الذين كان قاسم أمين يتجه إليهم بخطابه. ولا يبدو أيضا أن روح المساواة التى كان ينادى بها قاسم أمين قد تأصلت تأصلا كاملا فى نفس المرأة، فهذه تختلف باختلاف مجالات الحياة. فهى ظاهرة جلية ومتأصلة بعمق فيما يتعلق بحق الحصول على التعليم، ولكنها تنخفض فيما يتصل بحقوق أخرى كحق العمل، كما أن روح الحرية لم تتأصل تأصلا كاملا هى الأخرى.

ينعكس ذلك في تأصل فكرة التبعية أو الخضوع لإرادة الزوج فى اختيار العمل مثلا ، أو الانسحاب واللامبالاة تجاه الحقوق الاجتماعية والسياسية كحق الانتخاب مثلا. ومن الأمور التي يجب أن نقف عندها كثيراً ما تشي به البيانات من رغبة المرأة في التراجع عن بعض الحقوق التى اكتسبتها بعد قرن من التحرير خاصة حق العمل، وهو تراجع ظهر جليا في موافقة نسبة لا بأس بها (٤٠,٢٪) من الفتيات اللاتى لا يزلن في بداية الطريق على الدعوة القائلة بضرورة عودة المرأة إلى المنزل مرة أخرى.

٣ - ملاحظات تفسيرية

إذا كان التحليل السابق قد كشف لنا - ولو جزئيا - عن تباعد بين واقع المرأة المعاصرة والصورة المثالية (للمرأة الجديدة) كما رسمها قاسم أمين، فإننا نكون بحاجة إلى طرح بعض الافتراضات التفسيرية لهذا الوضع، التى تفتح أمامنا أفقا لفهم طبيعة الكوابح البنائية التى تحيط بحركة تحرير المرأة:

١ - يبدو أن الطريق التدريجي الذى كان يتحدث عنه قاسم أمين وهو يتصور حركة تغيير المجتمع لم يسر على نفس النسق التدريجي التحديثي الذى كان يتصوره. ثمة ملاحظات كبيرة على نمط التطور الذى سلكته حركة النهضة الحديثة. ومن بين هذه الملاحظات هناك ملاحظتان جديرتان بالإشارة هنا: الأولى تتعلق بما اعترى طريق التغير من تقلبات سياسية واقتصادية ومن تناقضات في الأداء دفعته إلى الخروج من دائرة التدريجية المنضبطة إلى دائرة التغيرات غير المتساوقة التى تنتج صورا من التناقض وعدم التجانس (تأمل التناقض بين وضع المرأة الريفية والمرأة الحضرية، وبين المتعلمة وغير المتعلمة، وتأمل أيضا التناقض في الزى وأنماط السلوك وأساليب الحياة، وتأمل التناقض بين الرغبة في التحرر المفرط على نمط يفوق النمط الغربى خاصة في جوانبه الشكلية وبين الرغبة في التحجب الاجتماعي والانزواء الثقافي، وكذا التناقض بين الرغبة في كشف الجسد في دوائر بعينها وبين الرغبة في ضبطه وسجنه في دوائر أخرى). والثانية تتعلق بشكلانية الحداثة على نمط مخالف لفكر قاسم أمين وغيره من الحداثيين في القرن الماضي وهذا القرن. سارت الحداثة في طريق التركيز على

الجوانب البرّانية الشكلية دون اكتساب خصائصها الجوهرية. في ضوء هذا نستطيع أن نفهم التناقض بين انتشار التعليم عند المرأة ورغبتها الشديدة فيه وبين تكريس قيم التبعية للرجل والدفاع عن أفكاره، حتى إن كانت متعارضة مع مصالحها.

٢ - ومن المشكلات التى اكتنفت مسيرة الحداثة خاصة فيما يتصل بالمرأة، ذلك القصور الظاهر فى مفاهيم العمل ومفاهيم التحرر، فثمة تصور بأن عمل المرأة يرتبط بخروجها من دائرة الحياة الأسرية والمدنية والدخول إلى القطاع الرسمى؛ لتؤدى عملا حكوميا أو إنتاجيا له صفة الاستمرار والدوام. وأدى هذا الفهم إلى ترك - بل إهمال وتهميش - قطاع أعرض من النساء اللائى يعملن فى أعمال غير منتظمة فى إطار الدائرة المعيشية للأسرة أو المجتمع المحلى كالأنشطة الزراعية والأنشطة الاقتصادية المنزلية والخدمات المنزلية وغيرها. وترتب على ذلك تصور آخر بأن المرأة المحررة هى التى تعلمت وشغلت عملا دائما. ولقد أدى هذا التصور إلى إهمال صور التحرر الأخرى الكامنة فى القطاعات الدنيا من السكان، وكذلك صور المشاركة بين الرجل والمرأة فى العمل لتحقيق الأهداف الأسرية كما يتبدى فى نمط حياة الفلاحين البسطاء أو فى أنماط حياة فقراء الحضر. وأكثر من هذا فإن أنماط الحداثة الشكلانية كثيرا ما تمنع المرأة المتعلمة من أن تكون حرة طليقة. فهى تحيط نفسها بسياج من التكلف والشكلية يمنعها فى كثير من الأحيان من أن تمارس الحرية بالمعنى العقلى والنفسى. ثمة تعارض هنا بين مفهوم الخروج إلى العمل أو التعليم وبين مفهوم الحرية. ويبدو أن قول قاسم أمين بأننا "نشعر بالحرية دون أن نحبها" ما يزال صحيحا حتى الآن. وإذا كان قاسم أمين قد أشار إلى أننا فى مرحلة التحول إلى الأخلاق الحرة، فإن ثمة إمكانية الآن إلى القول بأننا ما زلنا بعد قرن من الزمان فى مرحلة التحول إلى الأخلاق الحرة.

٣ - وإذا كانت الحداثة قد قطعت شوطا كبيرا على أى نحو كانت، فإن هناك ميولا جديدة لإضفاء قيمة على بعض صور السلوك التقليدية، "وثمة إمكانية لافتراض أن المجتمع فى مسيرته الحداثية يطور صورا شكلية ومتطرفة من الحداثة،

ويطور فى نفس الوقت صورا متطرفة من التقليدية"، وتظهر الصور المتطرفة للحداثة لدى شرائح يمكنها الثراء المادى من أن تبالغ فى الأساليب الشكلية للحداثة (صور الاستهلاك الترفى، وأنماط الترفيه التى ينفق فيها من الوقت أكثر مما ينفق فى العمل، وأنماط الاهتمام البسيطة)، كما تظهر لدى شرائح تواقة إلى تذوق طعم المعطيات المادية للحداثة (كما يتبدى مثلا فى سلوك المهاجرين الفقراء الذين يبالغون فى اقتناء وسائل الحياة الحديثة). أما الصور المتطرفة من التقليدية فإنها تظهر لدى الفئات الأكثر تعليما، والتى لا تمكنها ظروفها المادية من التمتع بمعطيات الحداثة (صور التطرف الدينى المختلفة) والفئات التى تمكنها ظروفها المادية من تخليق أساليب للتراكمات الرمزية (المبالغة فى الظهور فى العالم بارتداء الجلباب والعباءة والمبالغة فى أداء الحج أو العمرة وغير ذلك من أساليب السلوك). كما يظهر الميل إلى التقليدية أيضا فى ارتداد بعض ممن أوصلتهم المعايير العمومية الحديثة إلى معايير الخصوصية التى كانت سائدة قبل الزمن الحديث (تأمل القيم التقليدية التى يركن إليها بعض أصحاب المهن الحديثة فى اختيار الأعضاء الجدد فى مهنهم). ثمة شد وجذب داخل البناء الاجتماعى بين الصور المتطرفة من الحداثة والصور المتطرفة من التقليدية، تضيع بينهما الحداثة الحقة والتقليدية الحقة.

٤ – وأخيرا فيبدو أن هناك قصورا من جانب أنصار الحركة النسائية فى متابعة خطاب قاسم أمين على النحو الذى تبلور به خاصة فى صياغته الأولى الأكثر رصانة. فقد اتجهت هذه الحركة نحو العمل فى أطر مغتربة عن الواقع، أكثر التصاقا بالدوائر الثقافية النسوية الخارجية من التصاقها بالمرأة التقليدية التى تحتاج إلى تحرير. ويبدو أن الشهرة العالمية قد أصبحت هدفا أسمى من تطوير خطاب مبسط للتحرير يتفاعل مع أنشطة وفاعليات مجتمعية تخلق بدورها تواصلا مع خطاب التحرير القديم.

المراجع

- الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء، تعدادت ١٩٦٠، ١٩٧٦، ١٩٨٦، ١٩٩٦ القاهرة.
- أمينة شفيق، المرأة العاملة، قضايا فكرية، مج٥، ١٩٨٧، ص ٥٨-٦٤.
- إيناس محمد غزال، الوعى السياسى لدى المرأة المصرية فى الريف والحضر، ماجيستير قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٢.
- ثريا سيد عبد الجواد، بعض المحددات البنائية لوعى المرأة المصرية، دراسة ميدانية على عينة من النساء بمدينة القاهرة، رسالة ماجيستر، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ١٩٨٥.
- سلوى حسنى العامرى، المرأة والمساواة، اليقظة العربية،مج١، ع٤، ١٩٨٥، ص ١٠٧،١١٧.
- علياء شكرى وآخرون، المرأة فى الريف والحضر، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، سلسلة علم الاجتماع المعاصر.
- قاسم أمين، تحرير المرأة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة،١٩٩٣(نشر لأول مرة عام ١٨٩٩).
- قاسم أمين، المرأة الجديدة، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، العدد ٣٠٢ ديسمبر ١٩٨٩ (نشر لأول مرة عام ١٩٠٠).
- كمال حامد مغيث، إلهام عبد الحميد فرج، تهميش المرأة ومأزق الأيديولوجيا التنموية، الفكر العربى، ١٩٩٢، مج١٣، ع٦٨، ص ١٥٢-١٧٠.
- مصطفى حجازى، واقع المرأة العربية وقضية التنمية، الوحدة، مج١، ع٩، ١٩٨٥، ص ١٤-٢٨.
- ملك زعلوك، المرأة والتنمية، اليقظة العربية، مج٢، ع٢، ١٩٨٦، ص ١٠٤-١١٠.
- هدى بدران، المرأة العربية والتنمية، اليقظة العربية، مج١، ع٩، ١٩٨٥، ص ١٢٦- ١٣٦.

باحثة البادية: ملك حفنى ناصف

إقبال بركة

موقفها الوسطى فى مسألة السفور

كان قاسم أمين، الشاب المصرى الذى تختلط فى عروقه دماء كردية بدماء مصرية جنوبية، فى الثامنة عشرة من عمره، بينما كانت ثلاث سيدات عربيات يعانين من مشاكل الحمل. ثلاث نساء عربيات فى مدن مختلفة[1]؛ الناصرة بفلسطين، وكفر الحكما بالزقازيق[2]، والجمالية بالقاهرة[3]، أنجبن للمرأة العربية ثلاث فتيات كن من أوائل النساء اللائى حملن لواء الحرية، وطالبن بها وتعذبن من أجلها وحاولن أن يوقظن وعى بنات جيلهن وأن يحرضنهن كى يتشبثن بها. هل كانت آلام المخاض تفوق غيرها بينما روح متمردة تعبر ذلك الممز الوعر الذى يفصل بين الوجود والعدم؟! أم تراهن قد انزلقن فى سهولة ويسر مرحبات بالدور التاريخى الذى ستلعبه كل منهن، متشوقات لأدائه، متطلعات لاجتياز الصخور الوعرة والمنعطفات الخطيرة التى ستواجههن؟! لم تعش أمهات مارى ونبوية وملك ليصفن لنا ما حدث بالضبط وما إذا كان هناك ثمة تشابه أو اختلاف بين ميلاد تلك النسوة المميزات. على أى حال لو عاشت الأمهات فما كان أحد سيهتم بسؤالهن، وليس علينا إلا أن نخمن ونفترض. كانت الطفلة الأولى: مارى إلياس سلامة الشهيرة بمى، قد سبقت مَلَك إلى الدنيا بعشرة شهور وأسبوعين، أما نبوية موسى قد وصلت قبل أسبوع واحد، وأخيراً وقبل أن يرحل العام، وصلت ملك: أول فتاة مصرية مسلمة تحصل على الشهادة الابتدائية من مدرسة أميرية، كما كانت أولى الناجحات فى أول امتحان يعقد بمصر لتخريج المعلمات[4]، وأول امرأة مصرية تجمع بين الشعر والمقالة والخطابة، والنقد الاجتماعى.

الظروف الاجتماعية والسياسية التى أحاطت بميلاد ونشأة ملك حفنى ناصف

٢٥ ديسمبر ١٨٨٦ كان يوماً غير عادى بالقاهرة. فالإنجليز الذين احتلوا البلاد منذ أربعة أعوام كانوا لا يزالون يُمَنُّون رجال السياسة المصريين بالوعد بالجلاء الفورى

عن مصر، ويزعمون أن احتلال جيوشهم لن يطول عن بضعة أشهر وربما أسابيع. وكانت خمر الانتصار الساحق على أحمد عرابى واعتذاره الذليل للخديو توفيق ونفيه غير مأسوف عليه إلى أقصى بلاد الدنيا - كولومبو عاصمة سيلان - ولا تزال تسكر الخديو وحاشيته ومؤيديه. كان المحامى الإنجليزى الذى تطوع للدفاع عن عرابى، مستر برودلى، قد نصحه بالاعتراف بعصيانه للخديو، على أمل أن يعفو عنه، ولم يكن أمام عرابى الذى خذله السلطان العثمانى وأعلن عصيانه منذ ثلاثة شهور، وخانه البدو وانفض عنه الرفاق، لم يكن أمامه من اختيار سوى الإذعان لنصيحة برودلى. وفى محاكمة لم تستغرق سوى خمس دقائق أعلن الحكم على عرابى: النفى خارج بلاده، مصر، التى دافع عنها وعشقها، لمدة تسعة عشر عاماً. ولعله كان جالساً فى منفاه البعيد يذرف دموع الندم على تضحيته من أجل بلد لا تعرف الوفاء لأبنائها البررة فى تلك الليلة التى كانت القاهرة تصخب فيها بالمرح والبهجة مشاركة لمحتليها الاحتفال بأعياد الكريسماس. وقد أراد الخديو أن يضاعف الفرحة فأعلن زفاف الأمير الشاب حسين كامل (الذى سيصبح سلطاناً على مصر أثناء الحرب العالمية الأولى) إلى صاحبة العصمة الأميرة ملك. فالمدينة كلها فى زينات وطبول كأنها ترحب بمقدم الطفلة التى سماها والدها على اسم الأميرة المحتفَى بها: ملك.

وتجمعت فى سماء القاهرة وغيومها فى ذلك اليوم الشتائى البارد كل إرهاصات مصر الحديثة: مصر الخديو إسماعيل التى عمل على أن تكون قطعة من أوروبا وصاح صيحته الشهيرة: "مصر ليست أفريقية!". جاءت ملك إلى الحياة لتجد فى انتظارها عالماً جديداً يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى نشأت به جدتها وأمها، فمنذ انتصف القرن التاسع عشر ومصر تفتح أبوابها وعقلها وعيونها على الغرب وترحب بهداياه: التصوير الفوتوغرافى (منذ ١٨٥١م)، والسكك الحديدية (منذ ١٨٥٦م)، ومجلس شورى النواب (منذ ١٨٦٦م)، والصحف (منذ ١٨٦٧م)، والمدارس العليا (منذ ١٨٦٨م)، وافتتاح قناة السويس أو البوغاز (منذ ١٨٦٩م) والكتبخانة (دار الكتب) (منذ ١٨٧٠م)، والتياترو (منذ ١٨٧٦م). وقد سبق ميلاد ملك افتتاح أول مدرسة أميرية لتعليم البنات فى مصر أنشأتها فى القاهرة زوجة الخديو إسماعيل وهى مدرسة

السيوفية (منذ ١٨٧٣م)، بالإضافة لمدارس الإرساليات التبشيرية التى بدأت بمدرسة الراعى الصالح بشبرا (منذ ١٨٤٤م). وقد وقعت مصر على معاهدة منع تجارة الرق فى ١٨٧٧م، وانتهى عصر الحريم بمغادرة الخديو إسماعيل مصر فى يونيو ١٨٧٩م، كما عرفت مصر الانتخابات النيابية ومجلس النظار (الوزراء) (منذ ١٨٧٨) وأول مشروع لأول دستور مصرى (منذ ١٨٧٩م).

ولا شك أن كل هذا كان له تأثير كبير على تفكير ملك التى شبت عن الطوق لتجد بمصر أكثر من مجتمع: مجتمع الأرستقراطية التركية وقد تحلقت حول الأوروبيين الوافدين من فرنسا وإيطاليا واليونان وأخيراً إنجلترا، حيث ليالى الأنس و"البالو" فى قصر عابدين و "السرايات" والرجال الذين تخلوا عن الزى الشرقى التقليدى، العمامة والكاكولا، والنساء الأجنبيات السافرات المخالطات للرجال بلا ضوابط ولا حدود. ومجتمع القاهرة القديمة فى الجمالية حيث ولدت، والسيوفية والأزهر وما حوله، حيث التمسك بالقيم والعادات الإسلامية، والحبرة واليشمك والمشربيات. وقد وصف الكاتب محمد المويلحى ذلك الصراع الحضارى فى مصر بداية القرن العشرين بإسهاب فى كتابه "حديث عيسى بن هشام" الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٠٥م(٥). والكتاب فى مجمله مقارنة دقيقة فى طابع قريب من الرواية، بين مظاهر الحياة فى مصر بداية القرن العشرين وعصر محمد على.

بالإضافة إلى ذلك كان هناك تأثير والدها التربوى اللغوى والكاتب المثقف الأستاذ حفنى ناصف عليها. تخرج حفنى بك ناصف فى دار العلوم وكان فى بداية حياته يرتدى العمة والكاكولا ولكنه غيرهما بعد ذلك إلى الزى الغربى. عاصر رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك، وكان واحداً من تلاميذ جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده، ومن رفاق سعد زغلول وحافظ إبراهيم وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد وغيرهم من رجالات الحركة القومية فى مصر أوائل القرن العشرين. إن وجود تلك الشخصيات فى حياة الوالد وترديده "الأفكار التنويرية"، ومحاولاته إحداث تغيير فى حياة أسرته، لا شك أن هذه العوامل كان لها تأثيرها على ابنته الكبرى والأثيرة لديه ملك.

ولدت ملك حفنى ناصف وبمصر كاتبتان لامعتان ملء السمع والبصر هما عائشة

التيمورية (١٨٤٠ – ١٩٠٢م)، وزينب فواز (١٨٦٠ – ١٩١٤م). كانت الأولى تقرض الشعر بالفارسية والتركية والعربية، وكتبت قصة "نتائج الأحوال" بلغة المقامات، و"مرآة التأمل فى الأمور"، سبقت فيه قاسم أمين إلى النقد الاجتماعى والدعوة بالإصلاح(٦). أما الثانية فكتبت العديد من الأعمال من أهمها: "الدر المنثور فى طبقات ربات الخدور" (١٨٩٣م)، ونشرت روايتها الأولى "حُسْن العواقب" أو "غادة الزاهرة" فى أغسطس ١٨٩٢م،(٧) وهذا يعنى أنها سبقت "زينب" الدكتور هيكل فى ريادة الرواية، وسبقت قاسم أمين فى المطالبة بتعليم البنات. وكانت زينب فواز، مثل عائشة التيمورية تحظى باحترام وإعجاب معاصريها:

"كانت مقالاتها فى الصحف تقدم بتبجيل وتقدير شديد، لا نجده لغيرها حتى من أصحاب الأسماء اللمعة .. فهى عندهم:

- حضرة الكاتبة الأديبة الكاملة نادرة زمانها وفريدة عصرها وأوانها
- نادرة العصر وأميرة النظم والنثر
- حضرة الكاتبة النابغة بين طبقتها من النساء" ... إلخ.(٨)

وكانت طفرة قد حدثت فى وعى المرأة بحقوقها بعد صدور كتابى قاسم أمين وتوصيته لنساء الطبقة الراقية بأن ينشئن الجمعيات والصحف للدفاع عن حقوق المرأة. وقبل ذلك لم تكن من المجلات بمصر سوى مجلتين نسائيتين: واحدة دورية، وهى "الفتاة" التى أصدرتها هند نوفل فى الإسكندرية عام ١٨٩٢م، ثم توقفت بعد عامين بسبب زواجها. والثانية مجلة أنيس الجليس التى استمرت صاحبتها ألكسندرة أفرينو تصدرها حتى عام ١٩٠٨م. وبعد كتابى قاسم أمين صدرت العديد من المجلات النسائية من بينها على سبيل المثال: مجلة "الهوانم" ١٩٠٠م، ومجلة المرأة فى الإسلام سنة ١٩٠٠م، ومجلة شجرة الدر ١٩٠١م، ومجلة السعادة ١٩٠٢م، ومجلة السيدات والبنات ١٩٠٣م، ومجلة فتاة الشرق ١٩٠٦م، ومجلة ترقية المرأة ١٩٠٨م، ومجلة فتاة النيل ١٩١٣م(٩). وبداية من عام ١٩١٥م بدأت مىّ زيادة تكتب خواطرها فى جريدة المحروسة التى كان يملكها ويديرها والدها تحت عنوان: "يوميات فتاة".

ولكن كل تلك المجلات النسائية أصدرتها سيدات شاميات، كما أن عائشة

التيمورية وزينب فواز ومى زيادة كن من أصول غير مصرية، الأولى ولدت لأم جركسية الأصول وأب كردى، وكل من زينب فواز ومى كانتا لبنانيتى الأصل والمولد. أما ملك حفنى ناصف فقد كانت مصرية مسلمة تعود جذور عائلتها إلى القليوبية، وإن ولدت ونشأت بالقاهرة ثم تزوجت بالفيوم.

ملك حفنى والقضية الوطنية

كانت سنوات بداية القرن العشرين تموج بتيارات متعارضة وأفكار متباينة، وكانت مصر برجالها ومفكريها وساستها تقف فى مفترق الطرق لا تدرى أى سبيل تسلك. لقد ضاقت ذرعاً بتحكم العثمانيين وتخلفهم الفكرى وأفقهم الضيق وسياساتهم الفاشلة التى جرّت البلاد إلى المهالك، وفى نفس الوقت كانت قوى الاستعمار الغربى متمثلة فى إنجلترا وفرنسا تتربص بمصر وتتصارع على فرض حمايتها عليها، وتذويب هويتها الإسلامية فى تيارات التغريب والتمدين.

هكذا صارت مصر بين المطرقة والسندان، الأتراك من ورائها والإنجليز من أمامها، وإذا بفئة من المصريين يميلون نحو الأتراك، يتزعمهم مصطفى كامل ورفاقه، وفئة أخرى تنشد الخلاص من عنجهيتهم وتحكمهم فى المصريين وسيطرتهم على حكامهم ولا تجد مفراً من سلوك مسلك الغرب واتباع أساليبه ومهادنة رجال الاحتلال الإنجليزى. وقد ظهرت تلك التيارات واضحة مع تأسيس أول أحزاب سياسية فى مصر عام ١٩٠٧م. وقد عاصرت ملك المناضل الشاب والزعيم الوطنى مصطفى كامل (١٨٧٤ – ١٩٠٨م) ولا بد أنها تابعت مقالاته الملتهبة وخطبه الحماسية وأيدت أو عارضت بعض أفكاره. فإلى أى مدى كان تأثير ذلك الشاب الذى كان يكبرها باثنتى عشرة سنة تقريباً على أفكارها؟ ومن المعروف أنه لم ينشغل بقضية المرأة بل كان واحداً من معارضى قاسم أمين[١٠] ومن مؤيدى الناقدين له ومن بينهم طلعت حرب.[١١]

كانت ملك من أوائل الذين تنبهوا للمعركة الدائرة بين الوطنيين المصريين من ناحية ورجال الاحتلال البريطانى، يساندهم بعض رجال البلاط من ناحية أخرى حول استقلال مصر. لقد ولدت فى عصر الخديو توفيق من (١٨٧٩ – ١٨٩٢م) الذى سلم مصر للاحتلال البريطانى، وعاصرت الخديو عباس الثانى من (١٨٩٢ – ١٩١٤م)،

وتابعت بدايته الوطنية نتيجة لعلاقته القوية بالزعيم الشاب مصطفى كامل ثم النهاية الحزينة لهذه العلاقة بعد توقيع فرنسا معاهدة الاتفاق الودى "سايكس بيكو" عام ١٩٠٤م الذى اتفقت فيه فرنسا على إطلاق يد إنجلترا فى مصر مقابل إطلاق يدها فى مراكش، وتحول الخديو إلى الإنجليز بعد ذلك. ولا بد أنها كانت تتابع أخبار زيارة مدام جوليت آدمز لمصر فى بداية ذلك العام بدعوة من الزعيم الشاب مصطفى كامل الذى كان قد لجأ إليها وآزرته فى نضاله ضد الاحتلال البريطانى لمصر. وقرأت ما كتبه عنها مصطفى كامل بجريدة "اللواء"، وإشادته الحارة بثقافتها ومواهبها المتعددة ووطنيتها وشجاعتها إلخ.(١٢) وكانت ملك فى العشرين من عمرها يوم حدثت (واقعة) دنشواى فى ١٣ يونيو ١٩٠٦م، ولاشك أنها تأثرت بتلك الحادثة التى اهتز لها ضمير العالم فى ذلك الوقت، وإن كنا لا نجد صدًى لها فى كتاباتها، ولا لقرار فرض الحماية البريطانية على مصر عام ١٩١٤م، ذلك أنها ركزت كل جهودها ومقالاتها ومحاضراتها حول القضايا الاجتماعية.

عالجت ملك موضوع السفور والحجاب فى أكثر من مقال، مما يدل على انشغالها بتلك القضية، كما انشغل كتاب ومفكرو عصرها. ولكن مشاعرها الوطنية يتضح تأثيرها على موقفها من قضية السفور عندما تكتب: "أترى لو كنا سافرات يوم ضرب الإسكندرية بالقنابل أكان يرتد على أعقابهم المحتلون؟ وهل كان ينفع إشراق وجوهنا فى تبرئة مظلومى دنشواى؟".(١٣)

وحول المعركة الثقافية التى بدأت تشتعل بين المطالبين باتباع التدين الغربى والمتمسكين بالقيم الشرقية، تقول ملك فى نفس المقال: "فإننا لو سلمنا بما يقترحه الكاتب من ضرورة تقليد الغربيين فى أمور معاشنا ولباسنا وزى بلادنا مما قد لا يوافق روح الشرق، فإننا نندمج ونفقد قوميتنا بمرور الزمن، وهذا هو ناموس الكون إذ يفنى الضعيف فى القوى".(١٤)

وقد عاصرت ملك حفنى ناصف صدور كتابى قاسم أمين "تحرير المرأة" ١٨٩٩م، و "المرأة الجديدة" ١٩٠٠م، ولا شك أنها قرأتهما فى بداية صباها وتأثرت سلباً أو إيجاباً بما طرحه قاسم أمين من أفكار حول وضع المرأة المسلمة فى عصره ومطالبه التى كانت

صادمة وتصادمية فى ذلك الوقت. إلا أن عوامل سياسية واجتماعية عديدة أدت إلى موقف ملك الوسَطى من قضايا المرأة، وبالذات قضية التخلص من الحجاب العثمانلى (النقاب الأبيض)، أو ما كان يسمى بمسألة السفور التى ثارت بشدة فى تلك الأيام، وسببت لها نقد وهجوم بعض الرجال فى عصرها، الذين اتهموها بالرجعية واعتبروها مستسلمة لتخلف المرأة ومناهضة لتحررها. ونتأمل[١٥] ردود ملك على تلك الاتهامات ومحاولاتها المستميتة؛ لإيجاد طريق وسطى تسلكه المرأة المسلمة، بحيث لا تفقد هويتها الإسلامية أو تندفع فى تيار التغريب الذى بدأ فى تلك الفترة. أو كما عبرت هى: "طريقاً وسطاً بين الظلام الدامس الملقى إلى التهلكة وبين الضوء الشديد الخاطف للأبصار".

فنجدها تعترف: "إذا لم تخننى الذاكرة فلم يبق من منتقِدىً إلا حضرة (الحقوقى الحر)، وقد استغرب سكوتى عن مسألة النقاب وخصوصاً الجديد منه، وأنا شخصياً ممن يعجب بذلك المئزر التركى، ولكن يتساوى عندى الجديد والقديم..." ثم تعود فتقول فى نهاية نفس الفقرة: "وعندى أن المرأة السافرة الجادة فى أخلاقها وسيرها خير من المؤتزرة بأثقل الحرير وأمنع النقاب وهى خليعة لعوب...".

ثم تؤكد ما سبق أن أكد عليه قاسم أمين بأن التربية الصحيحة هى خير حجاب:

"ومن يتصفح الخطبة أو غيرها مما أقول أو أكتب، يجدنى لا ألح على النساء بأكثر من اتباع الحشمة، ولا على القائمين بأمرهن إلا أن يحسنوا تربيتهن من الصغر حتى ينشأن على الفضيلة".[١٦]

وفى رد على مقال لعبد الحميد حمدى، رئيس تحرير مجلة "السفور"، الذى طالب بسفور المرأة المصرية ونددد بالحجاب وكان يطلق عليه لقب "زعيم السفوريين"، تكتب ملك:

"فنناشدك الله أيها الأديب كيف تأمرنا الآن بالسفور ونحن إذا مشت إحدانا فى طريق لا تزال تنصب عليها العبارات الوقحة ويرشقها هذا بنظرة فاجرة وذاك ينضح عليها من ماء سفالته حتى يتصبب عرقها حياء، فمجموع رجال مثل مجموعنا الحالى لا يصح بحال أن يوكل إليه أمر امرأة وتترك عرضة لسبابه وقلة حيائه، ومجموع نساء كنسائنا

الآن – لا يفهمن إلا ما يفهمه الرضيع – يصبح سفورهن واختلاطهن بالرجل بدعة لا انتهاء لشرها".[١٧]

ومن ناحية أخرى نرى أن ملك ترفض أن يملي الرجال على النساء ما يفعلن، فالنساء وحدهن صاحبات الحق في تقرير مصيرهن، فهي تعلن:

"وعليه فلسنا متبعات رأي من يأمرنا بالحجاب ولا أرى من يقول بخلعه لمجرد أن هذا تعب وكتب، وذاك نقب وخطب، إلا إذا تبينا الرشد من الغي، وعلمنا من التجارب أولى الخطتين بالاتباع". "إن الرجال لا يشعرون بما يثور بين أضلع النساء، كما أننا نحن النساء لا نكاد نشعر بحاجاتهم ولا نتنبأ بما بين أضلعهم، فكيف بهم يبتون في مسائلنا الخاصة بت من شعر الداء وعرف الدواء".[١٨]

إن هذا هو موقف مصر التي ترفض أن تفرض بريطانيا أو فرنسا حمايتها عليها، وترغب في أن تختار طريقها بنفسها.

وعندما تعلن نبوية موسى موقفها الرافض للحل الوسط من الحجاب العثمانلي "فإما السفور وإما الحجاب" تكتب ملك:

"إنما أريد أن نوجد مذهباً وسطاً بين السفور الغربي والحجاب المصري القديم، بحيث لا يكون اختلاطاً يبعث على الشطط ويفنينا في الإفرنج ولا حبساً يضايق الجسم والعقل ويضيع المصلحة".[١٩]

وهكذا تقف ملك في منتصف الطريق وقد أمسكت العصا من وسطها، فهي تعارض السفور وتراه (بدعة لا انتهاء لشرها)، لا لأنها تحبذ الحجاب؛ وإنما لأنها ترى أن الوقت لم يحن بعد لمثل تلك الطفرة (في بداية القرن العشرين). فالفتيات لم يتسلحن بعد بسلاح العلم، والفتيان في حاجة إلى التأديب والتهذيب. وتشرح ملك موقفها الوسَطِي من قضية السفور، فتقول: "أكثر من كتب عني إنما كان يظن أني من رأيه وشيعته فأصرح بأني مستقلة تماماً عن رأيهم، فلا أنا "قاسمية" متطرفة كما يريدني حضرة الكاتب (هيكل) ويحرضني في رده (بالجريدة) أن أجهر برفع الحجاب، فإني لا أوافق على ذلك الآن، وربما أيده المستقبل في رأيه، ولكني حكمت على حسب الأحوال الحاضرة، ولا أنا ممن يرمين إلى تقليد الفرنجة كما يخاف حضرة (الغزالي أباظة)...".[٢٠]

الموقف الوسطى نفسه من قضية السفور اتخذته نبوية موسى التى ولدت فى نفس عام ميلاد ملك (١٨٨٦م)، وقطعت معها نفس الطريق فى العلم فلحقتها وحصلت على الشهادة الابتدائية، ثم سبقتها إلى شهادة البكالوريا؛ لتصبح أول فتاة مصرية تحصل على هذه الشهادة، ثم حصلت على دبلوم المعلمين عام ١٩٠٨م. وبينما تخلفت ملك فى منتصف الطريق؛ لكى تتزوج عام ١٩٠٧م، أكملت نبوية موسى المشوار حتى نهايته متخلية عن الزواج وما يتبعه من تكوين أسرة وإنجاب .. إلخ. وأصبحت أول امرأة مصرية تعين ناظرة مدرسة ابتدائية عام ١٩٠٩م، ثم أول ناظرة لمدرسة معلمات (بالمنصورة) عام ١٩١٠م. وقد شاركت نبوية موسى الرائدة المصرية هدى شعراوى ورفيقاتها عضوات اللجنة المركزية لنساء الوفد فى كفاحهن ضد الاحتلال الإنجليزى. وكانت بين وفد السيدات المصريات المشاركات فى المؤتمر النسائى العالمى اللائى تمردن على الحجاب العثمانلى بعد عودتهن من الخارج. كذلك كانت نبوية موسى تنتدب مثل ملك فى الجامعة المصرية كل يوم جمعة؛ لإلقاء المحاضرات فى مواضيع مختلفة؛ لتثقيف سيدات الطبقة الراقية. وقد التحقت بكلية الحقوق عام ١٩١٢م منتسبة ووصلت إلى السنة النهائية، ولكن المستشار الإنجليزى دنلوب أقنعها بعدم دخول الامتحان النهائى بزعم أن تلك كانت رغبة وزارة المعارف.[٢١]

وقد أمهل القدر نبوية موسى لتعيش أحداث ثورة ١٩١٩م وماتلاها وامتد بها العمر حتى بلغت الخامسة والستين (توفيت عام ١٩٥١م)، فى حين توفيت ملك حفنى ناصف وهى فى ريعان شبابها، ولم تكن قد بلغت الثالثة والثلاثين من عمرها (عام ١٩١٨م). ومع ذلك لا نجد تقدماً يذكر فى موقف نبوية موسى من الحجاب، بل نفس التناقض. إنها تهاجم الحجاب السائد فى عصرها (النقاب الأبيض)، وتربط بينه وبين تقدم الأمم أو انحطاطها. واستشهدت نبوية موسى "بما كانت عليه نساء روسيا حيث كن يلبسن الحجاب بالمعنى المعروف عندنا اليوم، فلما تولى الملك بطرس الأكبر أمر بترك هذه العادة، فرفعت النساء الحجاب، وترك الرجال الملابس الشرقية، ومن ثم أخذت روسيا فى النمو والتقدم. أما الهنود فكانوا يبالغون فى استرقاق المرأة إلى حد بعيد حتى كان من جملة عاداتهم الوحشية أن المرأة إذا مات زوجها أحرقت نفسها يوم

مماتـه... وكانـت النتيجة انحطاط الهنود واستعباد الغرب لهم. أما أوروبا فقد التفتت إلى تحريـر المرأة وتعليمها التعليم الصحيح الذى تشعر فيه بإنسانيتها، فسبقت أوروبا بذلك غيرها بخطى واسعة". [٢٢]

وعلى الـرغم مـن هـذه الأفكار فقد التزمت نبوية موسى بالحجاب وأسفرت عن وجهها وكفيها فقط، على اعتبار أن هذه هي الحشمة فى الزى، واعترفت:

"كنـت أخشى إذا تكلمت فى السفور أن ينسب إلىّ جهلاء الناس ما نسبوه ظلماً إلى قاسم أمـين[٢٣] لكنى مع ذلك أعطيت تلميذاتى مثالا صادقاً للسفور الذى أريده.. الذى يـدل عـلى حشمتها ووقارها، فهى تخرج لعملها سافرة حتى لا يعوقها الحجاب (الـنقاب) عـن حسـن تأدية ذلك العمل، ولكنها تظهر فى ملبسها بمظهر الجدية فلا زينة ولا تبرج". [٢٤]

"ومـع هذا الموقف المتحفظ الذى سلكته نبوية موسى فى مسألة الحجاب، فإنها لم تسلم مـن الانتقادات الشديدة لكشفها عن وجهها ويديها، فقد كان المحافظون يرفضون ذلـك ويعتـبرونه خـروجا عـن الشرع، حتى إن الشاعر المعروف حافظ إبراهيم فى زيارتـه للمدرسة التى تعمل بها نبوية موسى تصادم معها وانتقدها انتقادا شديداً لكشف وجهها، فقد كان وجه المرأة فى نظر هذا الفريق فتنة يجب إخفاؤها". [٢٥]

ملَك حفنى بين مى زيادة وقاسم أمين

ولعـل أول مـن أثـار طـرح القضـية على العصر، وفرض على الكتّاب الآخرين أن يفصحوا عن آرائهم فيها كان القاضى المصرى الشاب قاسم أمين، (الذى كان فى الحادية والـثلاثين مـن عمـره يـوم كتـب "تحريـر المـرأة" عام ١٨٩٩م). وعلى الرغم من الهجوم الضارى على قاسم أمين بسبب ما جاء فى كتابه ذاك، إلا أنه خطا خطوة أبعد فى كتابه الـتالى، الـذى نشـر بعـد عـام واحـد مـن الأول فـى ١٩٠٠م. فـنجد أن قاسم أمين اعتبر الحجـاب معطـلاً لحـرية المرأة، "وأول عمل يعد خطوة فى سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجـاب ومحـو آثـاره"، ذلـك أن الحجـاب: "أثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة التى عاشت بهـا الإنسـانية أجـيالاً قـبل أن تهتدى إلى إدراك أن الذات البشرية لا يجوز أن تكـون محـلاً لـلملك لمجـرد كونها أنثى، كما اهتدت إلى أن تفهم أن سواد البشرة ليس

سبباً لأن يكون الرجل الأسود عبداً للأبيض"، "والمرأة التى تلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب، بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا بمشقة، تعد رقيقة؛ لأن تكليفها بالاندراج في قطعة من قماش إنما يقصد منه أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الإنسانى الطبيعى فى نظر كل رجل ما عدا سيدها"(٢٦). وقد اعتبر قاسم الحجاب عائقاً يحول دون استكمال تربية المرأة، وطالب بتخفيفه وذهابه شيئاً فشيئاً إلى التلاشى"(٢٧)، وكتب يقول: "لو لم يكن فى الحجاب عيب إلا أنه مناف للحرية الإنسانية، وأنه صار بالمرأة إلى حيث يستحيل عليها أن تتمتع بالحقوق التى خولتها لها الشريعة الغراء والقوانين الوضعية، فجعلتها فى حكم القاصر، لا تستطيع أن تباشر عملا بنفسها، مع أن الشرع يعترف لها فى تدبير شئونها المعيشية بكفاءة مساوية لكفاءة الرجل، وجعلها سجينة، مع أن القانون يعتبر لها من الحرية ما يعتبره الرجل - لو لم يكن فى الحجاب إلا هذا العيب - لكفى وحده فى مقته وفى أن ينفر منه كل طبع غرز فيه الميل إلى احترام الحقوق والشعور بلذة الحرية، ولكن الضرر الأعظم للحجاب فوق جميع ما سبق هو أنه يحول بين المرأة واستكمال تربيتها". (٢٨)

لقد آمن قاسم بالتطور واعتبر أن "سنة الله فى خلقه بأن الانتقال من طور إلى آخر لا يكون دفعة واحدة، وإنما يحصل بضروب من التغيير ربما لا يحس بها من كانوا موضعاً لها". وكان قاسم فى كتابه السابق على "المرأة الجديدة"، هاجم الحجاب على استحياء، وشرح أن أصل الخِمَار بدأ عند نساء اليونان، فالمسلمون لم يستحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم (القديمة) تقريباً ثم تلاشت؛ طوعاً لمقتضيات الاجتماع وجرياً على سنة التقدم والترقى"(٢٩)، قد شرح ما يعنيه الحجاب: "إنى أطلب أن يكون مطابقاً للشريعة الإسلامية، وهو على ما فى تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس عندنا.."، وهاجم البرقع والنقاب؛ لأنهما "مما يزيد فى خوف الفتنة" "فمن ألزم لوازم الحجاب أنه يهيئ الذهن فى الرجال وفى النساء معا لتخيل الشهوة بمجرد النظر أو سماع الصوت"(٣٠)، وطالب بالتدرج فى رفع الحجاب:

"أرى أنه من الواجب علىّ أن أنبه القارئ إلى أنى لا أقصد رفع الحجاب الآن دفعة

واحدة، والنساء على ما هن عليه اليوم، فإن هذا الانقلاب ربما تنشأ عنه مفاسد جمة لا يتأتى معها الوصول إلى الغرض المطلوب، كما هو الشأن فى كل انقلاب فجائى، وإنما الذى أميل إليه هو إعداد نفوس البنات فى زمن الصبا إلى هذا التغيير، فيتعودن بالتدريج على الاستقلال، ويودع فيهن الاعتقاد بأن العفة ملكة فى النفس لا ثوب يختفى دونه الجسم.."[٣١]

وهكذا نجد أن ملك تتفق مع قاسم أمين فى مجمل رأيه المبكر فى الحجاب، ولا تتطور معه فى مرحلة المرأة الجديدة بل تتراجع عنه خطوتين إلى الوراء.

أما الكاتبة اللبنانية مى زيادة فلم تستطع أن تبدى رأياً صريحاً فى مسألة الحجاب يمكن مقارنته برأى ملك. وفى معرض نقدها لبعض آراء ملك حول الرقص الغربى نجدها تصف نفسها: "أنا فتاة سافرة تسرى على عادات مجتمع هو أقرب إلى "التفرنج" منه إلى أى نزعة أخرى.وقد تعلمت الرقص، واشتركت مع قومى فى السهرات والرقصات، ولم أر فيها شيئاً يصح أن يسمى إخلالاً بالشرف..".[٣٢] وقد أفردت مى فى كتابها عن ملك فصلين كاملين؛ للمقابلة بينها وقاسم أمين حيث اعتبرتها "ابنته بالفكر والجرأة، وتلميذته فى المناداة بإصلاح شئون النساء"[٣٣]، وانتقدت إنكار ملك اتباع مذهب قاسم والتشيع له فى قصيدة ترد بها على قصيدة لشوقى (بك):

"فعــلامَ أكــثرتِ المــلا ... مــةَ وانضــمَمْتِ لعُــذَّلى
وســقَيْتنِى مــن مُــرِّ قَــوْ ... لِــكِ مــثلَ نَقْــعِ الحــنظلِ
ونســبْتِنِى حيــناً لمــذْ ... هــبِ قاســمٍ وأَبــى عَلِــى
تعنــينَ ويلــكِ أننــى ... أمَّــارةٌ بتبَــذُّل"

وقد رأت مى أن ملك ظلمت قاسم بهذا الإنكار، "وهو إنكار يدل أيضاً على أنها لم تنصفه- ولا أجرؤ أن أقول: إنها لم تفهمه. وكيف أجرؤ على ذلك وأنا أعتقد على رغم منى بأن تأثيره فيها كان عظيماً، وأنها لم تتناول القلم بشجاعة؛ إلا لأن قلمه أوحى إليها مهيأ لها فى النفوس سبيلاً وواضعاً فى الأفكار قابلية واستعدادا".

وتعترف مى بإعجابها بكتابات قاسم على الرغم من اعترافها مقدماً بأنها قرأت

كتـبه بعـد قـراءة نسائيات الباحثة فى عام واحد (١٩١٤م). وهو اعتراف غريب؛ لأنه يعـنى أن مى أهملت قراءة كتابين أثيرت حولهما زوابع كثيرة، وعلقت عليهما أقلام لا حصـر لهـا. ولكن ربما حدث ذلك؛ لأن مى لم تكن مسلمة، فاعتبرت ما جاء بالكتابين لا يخصـها. ومـا يعنيـنا هـنا نقدهـا القوى لملك؛ لإنكارها فضل قاسم عليها، أو تأثرها بأفكـاره، و "هـل يمكن أن لا تنفعل امرأة راقية بكتابات هى الأولى من نوعها، ممن لم يـرد للمرأة إلا خيراً؟".[٣٤] وقد رأت مى أن الخلاف بينه وبين ملك ليس خلافاً زهيداً، أملـته طبـيعة كـل مـنهما كامرأة ورجل؛ ملك أكثر تشبثاً بالماضى؛ لأن هذه هى طبيعة المـرأة "تسير بتحفظ بين تشعب الأفكار الجديدة والآراء المستحدثة، وكلما خطت خطوة التفتـت إلى الـوراء؛ لتتثبـت مـن أنها تابعة السبيل الذى يربط الأمس بالغد". أما قاسم فلأنه رجل؛ فهو "يرسل نظره أبداً إلى الأمام. هى حريصة على الاعتدال، وعلى مراعاة العـادات المألوفة ما أمكن، وقد تصرخ أحياناً تؤكد أنها غير خائفة، أما قاسم فلا يصرخ ولا يخـاف ولا يـرتعش. فـى فكـره مقـدار الكمال الكافى لإخطاط النظريات وفى أصالة رأيـه وحـزمه مـن الجـدارة مـا يحـول الـنظريات إلى مـا يطـابق الواقع، بل هى الواقع بعينه..".[٣٥]

إن قصـة حـياة الأديـبة والشـاعرة ملك حفنى ناصف تكاد تكون معادلا موضوعياً لما مـرت بـه مصـر مـن أحـداث فـى العقدين الأولين من القرن العشرين؛ ذلك الصراع الداخلى الـذى مـازال يضـطرم فـى أعمـاق الحـركة الثقافـية فـى مصر، ويكاد يشطرها إلى شطرين: أحدهمـا يتمسـك بكـل مـا لديه من قوة بالانتماء للشرق، وبالهوية الإسلامية، وموروثات الحضـارة الإسـلامية التى مازالت تهيمن على الشخصية المصرية، وتمتلك فؤادها، وتحتل مكانـة عزيـزة فـى قلـبها. والآخر يرنو بإعجاب شديد إلى الغرب، ويتطلع ليوم تلحق فيه مصـر بركـب الشـمال؛ كـى تستمتع بما لديه من ديمقراطية وحرية وفكر وتعبير وتعددية عقائديـة متمـثلة فـى أحـزاب تملـك حـرية الحركة والفرص الكاملة لتبادل السلطة. وبين هـؤلاء وهـؤلاء تجـتاز المرأة المصرية وتقف، متمثلة فى ملك الصحفية والشاعرة والخطيبة المصـرية الأولى، فـى الوسط تمامـاً غـير قـادرة عـلى التخلى عن جذورها أو تجاهل الفروق الهائلة بين وضعى المرأة الشرقية والمرأة الغربية، والبون الشاسع بينهما.

كانت ملك تتمتع برؤية شاملة تتسع للماضى والحاضر، للشرق وللغرب، وكانت تحلم بيوم تجتمع فيه للمرأة المصرية شمائل الماضى وفرص الحاضر وبشائر المستقبل. وكانت على اتصال بالعالم الغربى، تسافر إلى الخارج بصحبة أبيها، أو شقيقها مجد الدين، وتستقبل فى بيتها بالفيوم وفى حلوان الكاتبات الأمريكيات والإنجليزيات والفرنسيات اللاتى ربطتها ببعضهن صداقات وطيدة، فكن يراسلنها ويكتبن عنها فى بلادهن.[٣٦] ومع ذلك لم تواتها الشجاعة الكافية لرفض الحجاب بكافة أشكاله كما فعل قاسم أمين والعديد من معاصريهما مثل: الدكتور محمد حسنين هيكل فى روايته "زينب" التى ظهرت طبعتها الأولى عام ١٩١٤م.[٣٧] كذلك لم يمهلها القدر لتتذوق نتائج ثورة ١٩١٩م التى عاشت إرهاصاتها، أو شاركت مع هدى شعراوى فى بعض الاجتماعات السابقة عليها. لم تعش ملك حفنى ناصف لتتلقى صدمة الجحود والنكران التى تلقتها سيدات نساء الوفد اللائى شاركن فى العمل الوطنى بكل ما يملكن من جهد ووقت ومال، من محاضرات ومقالات وخطب واجتماعات ومؤتمرات ومسيرات، وخرجن فى أول مظاهرة نسائية فى العالم الشرقى مطالبات بالاستقلال لبلادهن والحرية لرجالها، فلما تمكن أولئك الرجال من حكم مصر ضنوا على شقيقاتهم المصريات بالحرية ورفض الزعيم سعد زغلول أن يمنحهن الحقوق السياسية فى دستور ١٩٢٣م.

وكما فعلت ملك فى كتاباتها وخطبها، عانت من ذلك الموقف المتناقض فى حياتها، فبينما تطالب بحقوق الزوجات وتهاجم استبداد الأزواج، إذا بها تتحمل المعاملة السيئة من زوجها، وتتقبل الحياة معه على الرغم من خديعته لها، وإخفائه خبر زواجه من أخرى، وسفره دون علمها، وغيابه عنها لمدة عام كامل، ثم اكتشافها كذبه فيما ادعاه[٣٨]... كل هذا وهى صابرة تتحمل فى صمت، ولا تجرؤ على المطالبة بالطلاق؛ حتى لا تصدم ولديها فى مشاعرهما، و "خشية أن يقال إن أول امرأة تعلمت لم تستطع أن تكون زوجة طيبة؛ لأن التعليم أبعدها عن البيت".[٣٩] فهل كان ذلك الصراع المتأجج بداخلها سبباً غير مباشر لنهايتها المأساوية ؟!

هوامش

١- "باحثة البادية وعائشة التيمورية" بقلم الآنسة مى. كتاب الهلال العدد ٥٨٢.
٢- "نبوية موسى ودورها فى الحياة المصرية" د. محمد أبو الإسعاد الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤.
٣- "آثار باحثة البادية" مجد الدين حفنى ناصف. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٢.
٤- المرجع السابق.
٥- "حديث عيسى بن هشام". محمد المويلحى. كتاب الشعب إصدار دار الشعب. انظر على سبيل المثال فصل "العرس"، الحوار بين الكهل والشاب ص ١٣٠.
٦- الحركة النسائية فى مصر بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢. د. آمال كامل بيومى السبكى ص: ١٥
٧- حلمى النمنم "الرائدة المجهولة زينب فواز" دار النهر ١٩٩٨م.
٨- المرجع السابق.
٩- آمال السبكى "الحركة النسائية فى مصر".
١٠- "مصطفى كامل" عبد الرحمن الرافعى الطبعة الخامسة. دار المعارف ص ٤١٠.
١١- "تربية المرأة والحجاب" طلعت حرب سنة ١٩٠٠م.
١٢- "مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية" عبد الرحمن الرافعى ص ١٧٤.
١٣- المرجع السابق ص ٢٧٧.
١٤- المرجع السابق ص ١٩٢.
١٥- "آثار باحثة البادية" مجد الدين حفنى ناصف (ردى ومذهبى فى السفور) ص ٢٧١.
١٦- المرجع السابق ص ٢٧٣.
١٧- "آثار باحثة البادية" ص ١٩٠.
١٨- المرجع السابق ص ٢٧٥.

١٩- المرجع السابق.
٢٠- المرجع السابق.
٢١- "نبوية موسى" د. محمد أبو الإسعاد. فصل: سيرة ذاتية.
٢٢- نبوية موسى. محمد أبو الإسعاد ص ٦٩ عن كتابها: المرأة والعمل ١٩٢٠م.
٢٣- محمد أبو الإسعاد ص ٧٣ نقلاً عن الفتاة -١١١- ١٩٤٠/١/٤م.
٢٤- المرجع السابق عن: حياتي بقلمي لنبوية موسى.
٢٥- المرجع السابق د. محمد أبو الإسعاد ص ٧٣.
٢٦- "المرأة الجديدة". فصل "حرية المرأة" ص ١٤٤ الأعمال الكاملة تحقيق وتقديم د. محمد عمارة.
٢٧- "المرأة الجديدة" الخاتمة: (حالة الأفكار الآن بمصر بالنسبة للنساء) الأعمال الكاملة.
٢٨- المرجع السابق، فصل "التربية والحجاب".
٢٩- "تحرير المرأة" ١٨٩٩م (الأعمال الكاملة) فصل حجاب النساء ص ٤٣.
٣٠- المرجع السابق.
٣١- المرجع السابق ص ١٢٦.
٣٢- باحثة البادية وعائشة التيمورية كتاب الهلال ٥٨٢ ص ٤٩.
٣٣- المرجع السابق ص ١٢٦.
٣٤- باحثة البادية وعائشة التيمورية ص ١٢٥.
٣٥- المرجع السابق ص ١٣٩.
٣٦- "باحثة البادية". بقلم مجد الدين حفني ناصف. ص ١٢٨.
٣٧- د. محمد حسنين هيكل: زينب. مناظر وأخلاق ريفية. الطبعة الثالثة. كتاب الهلال يناير ١٩٥٣ ص ١٦٥.
٣٨- "آثار باحثة البادية" مجد الدين حفني ناصف ص ٢٧ مقدمة بقلم د. سهير القلماوي.
٣٩- المرجع السابق ص ٦١.

«تزوجوا منهن ألفا لأنهن أجيرات»

أمينة غصن

منذ "مأدبة" أفلاطون (٤٢٧– ٣٤٧ ق.م.) حتى مقام "العشق" فى مجلس يحيى ابن خالد البرمكى (١٩٠هـ/٨٠٥م) وإله الحب موضع إغفال وشكوى، حتى قيل "إن جميع الأرباب تصاغ فيها الأناشيد والمدائح إلا رب الحب" ، بل المعلمين المحترفين من السوفسطائيين يؤلفون الكتب والخطب فى أصغر الموضوعات، كفائدة الملح للإنسان، وليس ثمة واحد يقف ليثنى على "الحب". هذه بداية "حوار المأدبة". وفى مجلس يحيى فاتحة مشابهة، فقد وجه رب المجلس حديثه إلى المثقفين الموجودين فى حضرته – ومنهم: أبو الهذيل العلاف، وهشام بن الحكم، والنظام، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس، والموبذ قاضى المجوس – بالتذمر من أنهم أسرفوا فى الحديث عن كل نقطة مهما تدق فى علم الكلام، فتحدثوا عن الكمون والظهور، والقدم والحدوث، والنفى والإثبات، والحركة والسكون، والجزء والطفرة، والأجسام والأعراض، ومن حق العشق عليهم أن يقولوا فيه شيئا"[1].

وهذ يعنى أن الإعراض عن هذا الموضوع هو إعراض عن الفضيلة نفسها، طالما أن "فايدرس" المتحدث الأول فى "المأدبة" يتناول الحب من حيث هو "قوة محولة، تجعل المحب يتوجه نحو الفضيلة، وينفر من الرذيلة ومن كل ما يجر العار على نفسه فى سبيل رضى المحبوب"[2]؛ لأن أيسر ما يبذله العاشق لمعشوقه أن يقدم دونه، وتلك هى التضحية التى يصفها أغاثون – المتحدث الخامس فى المأدبة – إذ يقول: "إن العشق شجاع حكيم ، وكل من يمسه يصبح حكيما، وإنه يقرب بين النفوس ويزيل الشعور بالاغتراب"[3]. فزوال الشعور بالاغتراب ناتج عن فكرة "الكرة" التى انقسمت ، والتى تسربت من "مأدبة أفلاطون"[4] إلى كتاب "الزهرة" لأبى بكر محمد بن داود الأصبهانى الظاهرى (٢٩٧هـ/٩١٠م)؛ إذ قال: "وزعم بعض المتفلسفين أن الله – جل ثناؤه – خلق

كل روح مدورة الشكل على هيئة كرة، ثم قطعها أيضا، فجعل فى كل جسد نصفا، وكل جسد لقى الجسد الذى فيه النصف الذى قطع من النصف الذى معه، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة"[٥].

أما المناسبة القديمة فى "مأدبة" أفلاطون فقد أومأ إليها ابن داوود إيماء، بعد أن شهر بحب حدث أصبهانى يقال له: محمد بن جامع أو وهب بن جامع؛ إذ أصبح حب ابن داود انقساما فى روح كروية جعلت فى جسدين، فأخذ كل نصف يفتش عن نظيره، وكان الحب حبا بين شيخ وفتى أمرد، وكان انحرافاً وانزياحاً، وحل الذكر محل الأنثى مكانة وعشقا وميراثا.

وجاءت من ثم محاورة ابن حزم وابن كليب القيروانى أيام كونهما بقرطبة فى التفلسف حول أمور الحب، وقد بدأها ابن كليب متسائلا:

إذا كره من أحب لقائى، وتجنب قربى، فما أصنع ؟

فأجاب ابن حزم: أرى أن تسعى فى إدخال الروح على نفسك بلقائه وإن كره.

وقال ابن كليب: أنا لا أرى ذلك، بل أوثر هواه على هواى، ومراده على مرادى، وأصبر ولو كان فى ذلك الحتف"[٦].

وهكذا فإن مفهوم الحب الأفلاطونى لم يكن يلائم ابن حزم، وإنما كان مادة دخيلة على واقعيته الشاهرة التى لم تقر حتى بما قاله الله عز وجل: "هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها"[٧].

وإذ هبطت المرأة المثال من عالم المثل عند أفلاطون وتحولت فتى أمرد مع ابن داوود الظاهرى، فقد تعددت نكهاتها وطبقاتها وجلودها وأنسابها بين شقراء وسمراء، وحرة وجارية عند ابن حزم، خاصة بعد أن فقد "نعما" التى تزوجها وافتقدها فى سن مبكرة حتى أقام بعد موتها سبعة أشهر دون أن يغتسل، وهو آخذ فى بكاء متواصل، حتى لم يطب له عيش بعدها، ولا أنس بسواها ولا نسى ذكرها.

وإذا كان أفلاطون قد جعل من المرأة نصف كرة يبحث عنه ويسعى إليه نصفه الآخر، فأين جعل إله التوراة "حواء" ؟ ولم منع عليها شجرة المعرفة ؟ وحرم عليها الحكمة ؟ وهل كان ذلك قهرا لها واستعبادا ؟ ولم ساوى بينها وبين الأفعى فى العقاب

واللعنة ؟ ولم الفردوس كله دون شجرة المعرفة ؟ "وهل كانت حواء في الأصل إلهة وليست امرأة عادية ؟ وهل كانت حواء الإلهة أُمًّا لجميع المخلوقات الحية ؟ ولم اقتص الرب الإله من المرأة / الإلهة بإخضاعها للرجل، وبفرض أوجاع المخاض عليها"[٨]. وهل كان خضوع المرأة للرجل إيذانا ببدء المجتمع البطريركى وانحياز الرب الإله إلى الرجل / الإنسان على حساب المرأة / الإلهة ؟

لقد جعلت المسيحية من الجسد خطيئة، وجعلت من المرأة الجهة التى أتت بواسطتها الخطيئة؛ "فالمسيحية لم تشأ أن ترى من المرأة غير الجنس. فى البدء، لم تكن الخطيئة فى سفر التكوين تتعلق بالجسد، بل بمعرفة الجسد"، وكانت هذه المعرفة محرمة على البشر، "وعند ذلك تفتحت أعينهما وعرفا أنهما عريانان". هكذا تقول لنا التوراة. ولعن الإله هذين الكائنين المفكرين والواعيين: آدم الرجل الأول وحواء المرأة الأولى. ورأينا أن المؤنث بصورة حواء، هو الذى استولى على المعرفة، وهو الذى انتهك الأمر الإلهى؛ لإبقائه فى المجهول وفى عدم المعرفة. والمرأة هى الأولى التى شعرت بالحاجة إلى هذه المعرفة ونقلتها إلى الرجل : "ورأت المرأة أن الشجرة (شجرة المعرفة) طيبة للمأكل وشهية للعيون، وأن الشجرة مدنية للعقل، فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت بعلها أيضا معها فأكل"[٩]. فالحرمان من الوعى يعنى البقاء فى حالة البراءة، أى فى الجهل وفى الكبت والرقابة.

وعندما اكتشف رجل وامرأة التكوين عريهما، كان رد الفعل أن تسترا وأن احتميا؛ "لأن وعى عراء الجسد يخيف، وما يقترحه السقوط فى التكوين، عبر الحية المغرية ذات الشكل القضيبى، يعنى أن المعرفة تمر بالجسد وتمر بما يعيشه التجسد جنسيا ورمزيا"[١٠].

من هنا فإننا - فى إنجيل يوحنا وفى أسطورة البدء - لا نجد المرأة، بل نجد الكلمة وحدها: فى البدء كان الكلمة، وليس على الكلمة أن تصير جسدا، بل على الجسد أن يصير كلمة، وأن ينتمى إلى عالمه البيولوجى والحسى، وأن يرفض الاستعارة المسيحية للغة المقدسة التى لا تتكلم إلا عن الأب والابن، لتحول اللغة إلى المذكر بحيث لا يعود للكلمة سوى جنس واحد هو المذكر المؤله، حتى إذا استمر بقاء المؤنث فإنما

يستمر على شكل خنثوى كالمشكلة المربكة للملائكة دونما جنس محدد، أو المشكلة القضيبية لمريم العذراء التى لم توضح بعد.

وإذ امتدت أسطورة التكوين ملغزة حتى العصر الحديث صارت هناك آراء تقول بوجود كتابة نسائية، وأن "هذه الكتابة يجب أن تكون باطنية أو جوهرية غامضة من حيث الشكل والألوان والأصوات، وحتى لغتها يجب أن تكون هامسة غير مسموعة، أى نوع من الموسيقى بدون معنى مؤكد؛ لأن المعنى خصيصة ذكورية، خصيصة قضيبية، بينما خصيصة الأنثوى ينبغى أن تبلغ حد اللامعقول، وتكون من ثم نوعا من التهويم شبه الصوفى فى مالا يسمى، وهو وصف يستند إلى جانب السلبية المسالمة والجمالية فى الأنثوى"(١١).

إلى جانب قصة آدم وحواء، نعود فنقرأ فى التوراة حكاية "سدوم وعمورة"، وكيف أحرقها الرب، لما وقعت فيه من خطايا تنوء بحملها الجبال، فأخرج الرب منها أسرة واحدة لم تتورط فى الخطيئة هى أسرة "لوط" ثم أحرق المدينة. وتقص التوراة كيف أن لوطاً سكن فى إحدى مغارات الجبل هو وابنتاه، وهناك "قالت البكر للصغيرة: إن أبانا قد شاخ، وليس فى الأرض رجل ليدخل علينا كعادة أهل الأرض. هلمى نسق أبانا خمرا، ونضطجع معه، فنحيى من أبينا نسلا. فسقتا أباهما خمرا فى تلك الليلة، ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها، ولم يعلم لا بنيامها ولا بقيامها، فلما كان الغد قالت الكبرى للصغرى هأنذا ضاجعت أمس أبى، فلنسقه خمرا الليلة أيضا وتعالى أنت فضاجعيه لنقيم من أبينا نسلا. فسقتا أباهما خمرا تلك الليلة أيضا وقامت الصغرى فضاجعته ولم يعلم بنيامها ولا بقيامها"(١٢).

وكان "لوط" هو الضحية الثانية بعد "آدم"، وكلاهما برىء من إثمه ومن "خطأه المأساوى - كما يسميه أرسطو - لأنه خطأ غير واع وغير متعمد. ويستمر الرجل الضحية المعتدى عليها إلى أن يأتى دور شمشون الذى قيل فيه "إنه أحب امرأة فى وادى سوريق اسمها دليلة. فصعد إليها أقطاب الفلسطينيي،ن وقالوا لها خادعيه وانظرى بماذا قوته العظيمة وبماذا نتمكن منه حتى نوثقه ونقهره ونحن ندفع إليك كل منا ألفا ومئة من الفضة. فقالت دليلة لشمشون أخبرنى بماذا قوتك العظيمة وبماذا توثق لتقهر.

ولـا كانت تضايقه بكلامها كل يوم وتضاجره تاقت نفسه إلى الموت، فأطلعها على كل ما فـى قلـبه وقـال لها لم يعل رأسى موسى؛ لأننى ناسك لله من بطن أمى، فإن حلق رأسى فارقتـنى قوتـى. فدعت دليلة رجلا من أقطاب الفلسطينيين، وحلق لشمشون سبع خصل رأسه. ولما استيقظ شمشون من نومه علم أن الرب قد فارقه"[١٣].

وسحب الـرب سره من شمشون، منذ ارتمى بين ذراعى "دليلة" الزانية، فحب شمشـون "لدلـيلة" كـان بـدء نهايـته. وتحـول شمشـون قناعا لبسه "ألفرد دى فينيى" Alfred de Vigny" كما لبسه أبو شبكة عام ١٩٣٣ فى "أفاعى الفردوس" إذ قال:

"ملقـــيه بحســـنك المـــأجور ... وادفعـــــيه للانـــــتقام الكـــــبير

إن فـى الحسـن يـا دلـيلة أفعـى ... كـم سمعـنا فحـيحها فـى سـرير

ملقـــيه ففـــى أشـــعة عينـــيك ... صـــباح الهـــوى ولـــيل القـــبور

ملقيه فبـــين نهديـك غامـــت ... هـوة المـــوت فـى الفـــراش الوثير"[١٤]

ثـم تـأتى قصـة يوسـف بـن يعقـوب الذى "أنزل إلى أرض مصر فاشتراه فوطيفار خصى فرعون من أيدى الإسماعيليين الذين نزلوا به إلى هناك، حيث نال يوسف حظوة فـى عيـنى مـولاه وخدمـه، فأقامـه عـلى بيته وجميع ما كان له جعله فى يده. ولما كان يوسـف حسن الهيئة وجميل المنظر فإن امرأة مولاه قالت له ضاجعنى، فأبى وقال لها: كـيف أصـنع هـذه السـيئة وأخطئ إلى الله ؟ وكلمته يوما بعد آخر فلم يقبل منها أن ينام بجانـبها لـيكون معهـا. عـندها أمسكت بثوبه قائلة ضاجعنى، فترك رداءه بيدها وفر هاربـا إلى الخـارج. عـندها صـاحت بأهل بيتها وقالت لهم: أتانى يوسف ليتلاعب بى ويضـاجعنى، فصـرخت بصـوت عال، فلما سمعنى قد رفعت صوتى ترك رداءه بجانبى وفر هاربا إلى خارج"[١٥].

واحتضـن الـرب يوسف فى عفته ووفائه لسيده، وحل الغضب على امرأة مولاه، كمـا حـل عـلى كـل "مؤنـث" ابـتداء بالبشر وانتهاء بالمدائن ومنها إسرائيل التى كلمها الـرب قـائلا: "ارفعـى طـرفك إلى الروابى وانظرى، هل من مكان لم توطئى فيه، يا من صـارت لـك جـبهة امـرأة زانية، ويا من انطلقت إلى كل جبل عال وإلى تحت كل شجرة

خضراء لتزنى هناك، حتى إذا استسهلت الزنى نجست الأرض وزنيت مع الحجر ومع الخشب"[١٦].

ومن العهد العتيق إلى العهد الجديد تبقى المرأة رمزا للزنى والرجم، حتى أقام المسيح ميزان الحب مكان ميزان الزنى؛ إذ جاء فى إنجيل لوقا :"وسأل أحد الفريسيين السيد أن يأكل معه، فدخل بيت الفريسى واتكأ. وإذا امرأة خاطئة جاءت بقارورة طيب، ووقفت من ورائه عند رجليه باكية، وجعلت تبل رجليه بالدموع، وتمسحهما بشعر رأسها، وتقبل قدميه، وتدهنهما بالطيب؛ ولأجل ذلك قال لها السيد: إن خطاياك الكثيرة مغفورة لك؛ لأنك أحببت كثيرا"[١٧].

وجاء فى إنجيل يوحنا أنه لما "مضى يسوع إلى جبل الزيتون، ثم رجع باكرا إلى الهيكل قدم له الكتبة والفريسيون امرأة أخذت فى زنى، وأقاموها فى الوسط، وقالوا يا معلم : إن هذه المرأة قد أخذت فى الزنى، وقد أوصى موسى فى الناموس أن ترجم مثل هذه، فماذا تقول أنت ؟ ولما استمروا يسألونه انتصب وقال لهم : من كان منكم بلا خطيئة، فليبدأ ويرمها بحجر، غير أن أحدا لم يحكم عليها"[١٨].

وهكذا نقض المسيح العهد القديم وشريعة موسى، وحرر الحب المرأة الزانية؛ إذ به تطهرت. وكانت المرة الأولى التى تدخل فيها الزانية إلى ملكوت الرب مباركة لا ملعونة، ومقدسة غير نجسة.

وإذ جاءت الشرائع تنقض بعضها بعضا، منذ سفر التكوين حيث عاش آدم سعادة؛ مملة لأنه وحيد، عادت "النصرانية تقيد الجنس وتحتم نذر العفة فى الرهبانيات، وتقدس العذراء والعذرية"[١٩]، إلى أن كان سر الزواج وسر حواء الجاهزة للترفيه عن آدم وكأنها الأداة غير المأجورة، والمخلوق ذو القيمة الاستعمالية، التى لا ذات لها"[٢٠].

ولما كان الجنس أصلا فى النشاط الإنسانى، "فإن العالم قد يشيخ ويهرم حين يعيش بالذهن وحده، لذا لابد له؛ لكى يعود إلى شبابه، أن يعيش فى الحياة"[٢١]. فبعد "أن قضى الإنسان الشطر الأعظم من حياته يعيش فى ما يسمى بعصور ما قبل التأريخ، دخلت البشرية فى أخطر تجربة وامتحان لا تزال تعانيهما بانتقالها إلى طور

الحضـارة. وقـد تحقـق ذلك بانتقال سكان وادى الرافدين ووادى النيل من عصور ما قبل الـتأريخ فـى أواخـر الألـف الـرابع قـبل الميلاد إلى حياة الحضارة والمدنية، ولعل النتاج الأدبـى فـى حضـارة وادى الـرافدين ذو خطورة خاصة فى تأريخ الآداب البشرية؛ لأنـه جـاء إليـنا عـلى صـورتـه الأصـلية، غـير محـور، أى كمـا كتـب ودون بـأقلام الكتـبة السومريين والبابليين على ألواح الطين قبل أربعة آلاف عام"[٢٢].

فـإذا عدنـا إلى جـلجامش الـتى يصـح أن نسميها أوديسة العراق القديم، نرى أن الـنقاد أخذتهـم "مشـكلة المـوت والسـعى الإنسانى وراء وسيلة للخلود بعد أن استأثرت الآلهــة بـالوجود، وجعلـت المـوت قدرا حتميا على الإنسان"[٢٣]، وكأن النقاد المأخوذين بموضـوعات هـذه المـلحمة الأكمـل والأطول التى عرفتها حضارات العالم القديم، أغفلوا سـر الجـنس والمـرأة، ولغـز عـبور "أنكـيدو" مـن الـتقعر إلى المديـنة، ومن التوحش إلى الأنسـنة، ومـن البهيمـية إلى الحكمـة، ومـن البأس إلى الحنو. فسر العبور هو أبدا سر "الوسـيط المحـول" "Le Catalyseur"، الواقـف عـلى الـتخوم والضفاف الفاصلة بين هويـتى المـوت والحـياة، إنــه سـر إلهــة الخلـق "أرورو" العظـيمة، وسر الومس البغى "شمخــة"، وسـر الأم الحكـيمة "ننسـون" أم جـلجامش ومعزيـته وباعثـة الطمأنينة فى نفسه ومفسرة أحلام غيبه.

فـبعد أن خلـق "جـلجامش" وأحسـن الإلـه العظـيم خلقـه، لازم أبطال "أوروك" حجـراتهم مـتكدرين شاكين؛ "إذ لم يترك جلجامش ابنا طليقا لأبيه، ولا عذراء طليقة لأمهـا،ولا ابـنة المقـاتل ولا خطيـبة الـبطل. إنــه راعـى "أوروك" ولكنه يضطهد الناس بمظالمـه لـيل نـهار"[٢٤]. لذا دعا الناس الإلهة الخالقة "أرورو"، وقالوا لها : "أنت التى خلقـت هـذا الـرجل، فـاخلقى الآن غريما له يضارعه فى قوة اللب والعزم، وليكونا فى صراع مستديم؛ لتنال "أوروك" السلام والراحة. فغسلت "أرورو" يديها، وأخذت قبضة مـن طـين ورمـتها فـى البرية، وخلقت "أنكيدو" الصنديد من نسل "ننورتا" إله الحرب والصـيد، يكسـو جسـمه الشـعر الكـث، وشـعر رأسه كشعر المرأة، لا يعرف الناس ولا الـبلاد، ويلـبس لباسـا مـثل: "سموقان" إله الماشية، ومع الظباء يأكل العشب، ويتدافع مـع الوحـوش عـند موارد الماء"[٢٥]. فحدث أن صيادا قانصا التقى به عند مورد الماء فشُلَّ

وامـتقع وجهـه مـن الخوف، فجاء الصياد إلى أبيه، وقال رأيت رجلا عجيبا قد انحدر مـن الـتلال، إنـه أقـوى مَـنْ فـى الـبلاد وذو بأس شديد، لقد قطع شباكى التى نصبت، وحرمـنى مـن صـيد الـبر، فقال الصياد لابنه: "اذهب إلى "أوروك" وأنبئ "جلجامش"، ولـيعطك بغـيا مومسا، تصحبها معك، فتسيطر عليه وتروضه"[٢٦]. وأعطى "جلجامش" صياده بغـيا مومسـا. وحينما أتى "أنكيدو" إلى موارد الماء خلعت البغى ثيابها وكشفت عـن مفـاتن جسـمها وعورتهـا، ولـما رآهـا "أنكـيدو" انجذب إليها، وأسفرت البغى عن نهديهـا، ولم تحجـم بـل راودتـه، وبعثت فيه الشوق، وعلمت الوحش الغر فن المرأة. فلبـث "أنكيدو" يتصل "بشمخة" ستة أيام وسبع ليال حتى وهنت قواه وخارت، ولكنه صـار فطـنا واسـع الحـس والفهـم، فرجع وقعد عند قدمى البغى، وصار يطيل النظر إلى وجههـا، ولـما كلمـته أصـاخ بأذنـه إلـيها، فقالـت لـه: "صـرت تحـوز على الحكمة يا "أنكـيدو"، وأصـبحت مثل إله، فعلام تجول فى الصحراء مع الحيوان؟ تعال آخذك إلى "أوروك"، إلى البيـت المقـدس مسـكن "آنـو" (كـبير الآلهة فى العراق القديم) "وعشتار" حيـث يعـيش "جـلجامش" الكـامل الحـول والقـوة"[٢٧]. وفـرح "أنكـيدو" الـذى ظن أنه سـيبدل المصـائر فـى "أوروك"، بعـد أن أخـبرتـه "شمخـة" أن "جـلجامش" سـيراه فـى الرؤى، ويهجس بمجيئه قبل المجىء.

ثـم راح "أنكـيدو" يحلم "بأوروك" المدينة ذات الأسوار حيث يلبس الناس أبهى الحلـل، وفـى كـل يـوم تقام الأفراح كالعيد، وحيث الفتيان والفتيات ينفح منهـن العطر والطيـب، وحيـث يعـيش "جـلجامش" المبتهج بالحياة، مزهوا برجولته وبأسه وفهمه الواسـع، إلى أن رأى "أنكـيدو"، واسـتيقظ فى تلك اللحظة، وأخذ يقص على أمه الإلهة "ننسـون" رؤيـاه قـائلا لهـا : "يـا أمـى لقـد رأيـت اللـيلة الماضية أنى أسير مختالا بين الأبطـال، فظهرت كواكب السماء وقد سقط أحدها إلى، وأردت أن أزحزحه فلم أستطع، تجمـع حوله أهل بلاد "أوروك" واجتمع عليه الأبطال، وقبَّل أصحابى قدميه، فأحببته واحنيت عليه كما أحنو على امرأة، ورفعته ووضعتـه عند قدميك فجعلته لى نظيرا"[٢٨].
فأجابـت "ننسـون" الأم البصـيرة ابـنها "جـلجامش" وقالـت: "أمـا أنك أحببت نظيرك كوكـب السـماء، وأحنيـت علـيه كمـا تحنو على امرأة، فمعناه أنه صديق سيلازمك ولن

يتخلى عنك"[٢٩]. وكان الرجل إذا أحنى على امرأة، ردت عليه حنوه بملازمته وعدم التخلى عنه، وكأنها عنوان الصداقة، وصنو الإخلاص ، وعدم الخيانة والغدر. وكما تعهدت الإلهة الأم ابنها "جلجامش، وطمأنت روعه، هكذا فعلت "شمخة" مع "أنكيدو" أثناء رحلتهما إلى "أوروك"، فقد "شقت "شمخة" ثوبها شقين، ألبست "أنكيدو" بواحد منهما واكتست بالثانى، وقد نظف "أنكيدو" جسده المشعر ومسحه بالزيت، وأضحى إنسانا، ولبس اللباس وصار كالعريس"[٣٠]، وتهيأ لدخول "أوروك" ومقابلة "جلجامش"؛ ليشرع معه بسفر طويل إلى غابة الأرز المسحورة التى يحرسها "خمبابا" لمقاتلته. غير أنه قبل الشروع بذلك السفر البعيد طلب "جلجمامش" إلى "أنكيدو" أن يقوما إلى أمه "ننسون" الملكة العظيمة؛ ليوكلا إليها أمر رحلتهما، وهناك فى المعبد "أطفأت "ننسون" البخور، وعوذت وأحضرت الكاهنات والبغايا المقدسات والمتبتلات، ودعت إليها "أنكيدو" وأوصته قائلة : يا "أنكيدو" القوى، الذى ليس من رحمى، قد اتخذتك منذ الآن ولداً، وها إنى أأتمنك على ولدى فأرجعه إلىَّ سالما"[٣١].

لو استعرضنا صور الإناث التى مرت بنا بعيدا عن إشكاليات الوجود والعدم والموت والخلود، لوجدنا أن الصياد وأباه و "جلجامش" الملك توافقوا على سر المرأة وفنها فى تحويل "أنكيدو" والعبور به من البدائية إلى التمدن. فها هو صنو الحيوان ورفيقه يرق لمرأى "شمخة"، ويستعد لاحتضانها، ويفتن بها، وينسى عالمه؛ ليتصوف فى جسدها ويتوحد به، حتى أنكره إلفه من الحيوان وولت عنه الظباء هاربة، فعاد كإله حكيم يجلس عند قدمى "شمخة"، ويستعد للرحيل معها عن غابات الوحدة البدائية إلى مدائن الفرح والأعراس والبغايا المتبتلات والمقدسات. "فشمخة" المومس البغى التى "أنسنت" بالجنس "أنكيدو" جعلته يحلم بالبيت الطاهر مسكن "آنو" و "عشتار"، ويفرح للقيا "جلجامش"؛ لأنه كان ينشد صاحبا له : لقد جعلت "شمخة" من "أنكيدو" إنسانا يشتاق إلى أنيس من البشر، فيعلو فوق غريزته البهيمية، ويعى سر إنسانيته، ويتعرف إلى "أناه" وحاجاتها إلى الاجتماع، وإلى المقدس بهياكله وآلهته، وإلى المدينة وطقوس شاباتها وشبانها فى الزواج والتطييب والمعاشرة وشوق الأليف لإلفه، وسطوة الملك على شعبه، كما سطوة "جلجامش" المستأثر لنفسه بجميع

عـذارى "أوروك". إنـه عـالم المديـنة الخطـر بكـل تناقضـاته وعيوبه وفضائله، هو حلم "أنكـيدو" الـذى سـلم نفسه كطفل إلى "شمخة" لترسم مصيره وقدره. وإذ وجد "أنكـيدو" رسـولته فـى الأرض وهاديـته، فـإن السـماء أيضا لم تحرمه بنوتـها، فـها هى "ننسون" الإلهـة تقـول له : يـا "أنكيدو" الذى ليس من رحمى قد اتخذتك منذ الآن ولدا. وهكذا صـار "لأنكـيدو" أمـا عظـيمة فـى السـماء، وأخا فى الأرض هو أمانة فى عنقه، هو خلٌ صادق ووفى يبدد وحدة الأدغال التى عاش فيها "أنكيدو" زمنا، وهو يجهل سر آلهـتها وأسرار الخلود المودعة فيها وفى نباتاتها.

فالأنـثى هـى أبـدا أنـثى الضـفاف العابرة بالرجل من التوحش إلى المدنية، إنـها المـرأة التى لا تخرج من أنسنة الرجل بعد أن صعدت جسدها محرقة وقربانا، كما أنـها لم تـتحرج مـن كونـه لقـيطا؛ إذ جعلـت منه ابنا ليس من رحمـها، وساوت بينه –وهو اللقـيط– وبـين ابـنها الملـك الشـرعى "جلجامش". حتى إذا كانت "جلجامش" من أسبق الملاحـم الإنسـانية إلى الوجود، أذهلنا "فن المرأة" فى الحنو، وأذهلنا "الجنس" المؤنسن فـى تـرويض الرجل وتدجين قواه، والانتقال به للبحث عن سر الفرح فى الحياة، وسر الحياة فى الخلود.

فالجـنس هـو "الحاضـر الغائـب أو هـو خطـاب الآخر، حيث لا يذكر فى اسمه وحيـث يمـارس دون إمكانـية التحكم فيه، وكأنه اللغة الغائبة العصية على الامتلاك، والحضـور الكثـيف الـذى لا يقـبض علـيه. فالإنسان الـذى يكتشـف ذاته عبر الآخر، ويشـعر بدفـق الصـيرورة فـى كـيانه يحـتاج إلى لغـة تسـاعده. من هنا كان القرآن – إلى جانـب التراثـات الأسـطورية والدينـية– تـراثا غنـيا بالحضـور الجنسـى بوصـفه يؤكد وظـيفة الخـالق فـى فعـل المخلـوق. فهـناك فضاء للحسى، لا يمكن تجاهله، فى دراسة الجنسـى فـى الإسـلام، وفـى القـرآن تحديـدا. فالإنسان يقرأ جسده فيما يقرأ فى النص القـرآنى، ويبحـث عـن كيفـية حضوره، وليس حضور جسده سوى محاولة للقبض على معـنى يلـتذ بـه، ليغوص أكثر فى حقيقة المقروء، وليشعر بتمامية الحضور فى العالم، وإن العـالم يسـتحق أن يعـاش؛ لأن الـنص القـرآنى يثبـت فـى جسـده كـل ما من شأنه الإقـبال علـى الحـياة، أى الإقـبال على تشغيل الجسد واستثماره لذائذياً، والاندفاع به

نحـو عـالم آخـر، هـو العـالم اللامرئى أو العالم الآخر"[٣٢]. فمن خلال القرآن نرى "أن أعظـم اللذات التى نتخيل هى لذات المطعم والمشرب والمجامعة"[٣٣]. وقد تتجاوز اللذائذ دنيويـتها بصاحبها إلى تجاوز المادى فيه، والضيق مكانيا منه، وتحرضه على اكتشاف المجـاهل والأبعاد... وهى بهذا المعنى لا تنفصل عن الجنس، ولهذا كانت وجاءت هذه الـرقابة -كمـا نعرفها الآن- على الجنس، وخاصة فى ربطه بالدين والسلطة. فالجنس سلطة ضد السلطة أى يساعدنا على تعرية كل سلطة، فى الواقع المعيش بوصفه يلغى كل الامتيازات التراتبية أو الطبقية"[٣٤].

"وقـد جـاء فـى القـرآن الكـريم: هـن لـباس لكـم وأنتم لباس لهن"[٣٥]، فكما أن اللـباس يستر الإنسان عن الحر والبرد ويصونه من الأذى، كذلك الحياة الزوجية تحفظ الإنسان مـن الانـزلاق ، وتعصـمه فـى جـو مـن العطـف والـرحمة عـن شـدائد الحـياة ومكروهاتـها، وتحفظ جسد المرأة عن الأنظار الجائعة الشرهة، إنها حصن للرجل وستر للمرأة"[٣٦].

وجـاء: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مـودة ورحمـة"[٣٧]، إلى أن أثيرت مسألة "القوامة" وفيها الكثير من الجدل والتشكيك؛ إذ قـال ربـك : "الـرجال قوامـون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض"[٣٨]، وفى هـذه الـنقطة "ينشق الإسلام على ديمقراطية الأسرة. ولا يخرج الأمر من فروض ثلاثة: فإمـا أن تعـود القوامـة إلى المـرأة وحدهـا، وهـى لا تصلح بطبيعة تكوينها الفسيولوجى والفكـرى أن تسـتقل بشـئون القوامـة داخـل البيت، وما تستلزم من قوة وحزم وتدبير. وإمـا أن تعـود القوامـة إلى الـرجل والمرأة معا، وهنا ينقلب البيت إلى جحيم لا يطاق من الخلافـات المحمومة التى لا تنتهى إلى حد بين المرأة والرجل. وإما أن تعود القوامة إلى الـرجل وحـده، وهـذا هـو الفـرض المعقـول الـذى يعـتمده القـرآن الكريم أساسا للحياة الزوجية"[٣٩].

أمـا إذا شاءت المرأة مزاحمة الرجل واصطناع رجولة زائفة لنفسها بعد أن عطلت أنوثـتها "صـارت جنسـا ثالـثا يعـانى العقـم والعجـز وضمور الأعضاء المخصصة لوظيفة الأمومة"[٤٠].

وهكذا تصير المرأة العاملة جنسا هجينا، لا هوية له؛ لأنها لم تعد بالأنثى، وليست ذكرا، ويصيب البلاء كيان الأسرة، دون أن نعرف مكانة المرأة الأرملة أو المرأة العازبة سوى خضوعهما لمن يتولى شئونهما دون أن يدرى لا بحاجاتهما ولا بأحاسيسهما.

لذا قال الله تعالى : "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن، ويحفظن فروجهن، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخُمُرهِنَّ على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن"(٤١). وكأن "هذه الأوامر موجهة لنخاسى القرن العشرين الذين أقاموا مباريات الجمال، وسلخوا المرأة عن إنسانيتها، وقاسوها بمقاييس السنتيمتر والجرام، وكأنهم يقيسون حيوانا أو يزينون نعجة"(٤٢).

وإذا سلخت عن المرأة إنسانيتها التى حاول القرآن الحفاظ عليها وصونها جاء "زواج المتعة"، وهو موضوع دقيق وحساس يرفضه فى المبدأ كثيرون ويقبله كثيرون، ويرفضه فى المارسة كثيرون ويقبله كثيرون. موضوع فيه شىء من شعائر التحريم فى الحديث عنه، وشىء من شعائر التحليل فى ممارسته.

فالفقه الشيعى إذ يعرِّف الزواج على أنه "عقد مقايضة" يتضمن نوعا من الملكية، فهذا يعنى أنه فى مقابل موافقة المرأة على منح الرجل حق الاتصال الجنسى يحق لها الحصول على كمية محددة من المال أو من المقتنيات الثمينة"(٤٣).

والسؤال المطروح : ماذا يعنى التعامل مع الزواج على أنه "عقد مقايضة"؟ وماذا يكشف هذا المفهوم من افتراضات قانونية حيال النساء والرجال وعلاقاتهم فيما بينهم؟ وما هى التشعبات الناجمة عن إسقاط صيغة العقد التجارى على العلاقات الزوجية؟ وكيف يؤثر منطق هذه "اللغة" على إحساس كل جنس بنفسه وبالآخر؟

خارج إطار المؤسسة الدينية وبعيدا عن الخلافات المستمرة بين فقهاء السنة والشيعة، تميز الموقف من الزواج المؤقت قبل كل شىء بمزيج من الغموض والازدراء. فقبل ثورة إيران الخمينية سنة ١٩٧٩ "كانت الطبقات الإيرانية الوسطى غير المتدينة ترفض الزواج المؤقت، وتعتبره شكلا من أشكال الدعارة قامت المؤسسة الدينية "بشرعنته"، أى أنها وضعت له "طربوشا دينيا" وفقا للتعبير الفارسى الشائع. فى

المقابل، ومع تصاعد انتقاداتها لانحطاط نظام بهلوى، وخصوصا تسامحه مع الاستقلالية الذاتية للنساء، دافعت المؤسسة الدينية عن الزواج المؤقت بصفته رحمة من الله للإنسانية، وضرورة لصحة الفرد وللمحافظة على النظام الاجتماعى"(٤٤).

ولربما كانت وجهتا النظر هاتان، ليستا سوى تبسيط لمؤسسة اجتماعية أكثر تعقيدا وديناميكية، "ففى بعض الأحيان كانت الدولة ترفض هذه المؤسسة وتدينها باعتبارها ظاهرة بدائية، ومن بقايا عهود التخلف، ولا تتلاءم مع دولة عصرية تسير فى اتجاه التنمية والتقدم، وفى أحيان أخرى، كانت المؤسسة الدينية تدافع عن الزواج المؤقت بصفته من "ألمع قوانين الإسلام" التى وُضِعت لخير البشر والمجتمعات الإنسانية"(٤٥).

"فالمتعة، أو الزواج من أجل اللذة الجنسية تعد شرعية لدى الشيعة الاثنى عشرية الذين يعيش أغلبهم فى إيران. وزواج المتعة هو عقد بين رجل وامرأة غير متزوجة، سواء أكانت عذراء أم مطلقة، يتم تحديد مدته وكمية المال التى ستحصل عليها الزوجة. ولا يتطلب زواج المتعة شهوداً، كما أن تسجيله ليس مطلوبا، وقد تكون مدته ساعة واحدة أو تسعة وتسعين عاما. وعند انتهاء مدة العقد، تستطيع المرأة أن تفترق عن الرجل من دون أن تحتاج إلى إجراءات الطلاق"(٤٦).

هذا "ويحق للمسلم الشيعى أن يعقد زواج المتعة مع من يشاء من النساء إضافة إلى حقه فى عقد زواج مع أربعة نساء فى آن واحد. وقد سئل مؤسس الفقه الشيعى الإمام جعفر الصادق. هل تعتبر زوجة المتعة إحدى الزيجات الأربع التى يحق للمسلم عقد زواج معهن فى آن معا ؟ قيل إن جواب الإمام كان: تزوجوا منهن ألفا؛ لأنهن أجيرات"(٤٧).

ومن المعروف أنه نشأت مجموعة من الأقوال والمعتقدات حول ممارسة الزواج المؤقت لتشدد على الفضائل الدينية للمتعة وعلى الثواب الدينى لممارسيها. وأكثر هذه الأقوال شيوعا قول الإمام جعفر الصادق : "كل نقطة من مياه الاغتسال الواجب بعد الجماع تتحول يوم القيامة إلى سبعين ملاكا يشهدون لصالح من مارس زواج المتعة، ثم إن الله يمنح ثوابه لمن يمارس زواج المتعة؛ لأن فى ذلك تحديا مباشرا لتحريمه من قبل الخليفة الثانى عمر بن الخطاب فى أواخر القرن السابع الميلادى"(٤٨).

وبالاستناد إلى القرآن الكريم جاء فى سورة النساء : "والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به فأتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليما حكيما"(٤٩).

وجاء أيضا : "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم"(٥٠).

ويحدد الفقه الشيعى "ثلاثة أنواع شرعية من أنواع الزواج : الزواج الدائم أو النكاح، الزواج المؤقت أو زواج المتعة، والزواج من جوارى أو نكاح الإماء"(٥١). ويعترف أهل السنة بشرعية الزواج الدائم ونكاح الإماء، لكنهم يرفضون زواج المتعة ويعدونه زنى. "وممارسة الجنس مع الجوارى تعتبر شرعية؛ لأن الزواج فيها ليس ضروريا، فالمالك وحده تخوله ملكيته ممارسة الجنس مع جواريه، فى حين لا يحق للمرأة الحرة ممارسة الجنس مع عبيدها"(٥٢).

ولما كان الإسلام يُعَرِّف الزواج بأنه يسمح بتملك حق الوطء، فقد قام التشابه بين عقد الزواج وعقد البيع الذى يؤدى إلى انتقال ملكية الزوجة بصورة كاملة إلى الزوج، أما زواج المتعة يقع فى خانة عقود الإيجار؛ "لأن المرأة هى المستأجرة"(٥٣)، "لا كإنسان بل كأعضاء جنسية وتناسلية"(٥٤).

وخلافا للزوجة الدائمة "لا يحق للزوجة المؤقتة فسخ عقد المتعة فى حال كان زوجها مصابا بعيب، أى دون خصيتين أو عاجزا أو مخصيا على سبيل المثال، فمن الناحية النظرية، لا يعنى هذا الأمر الزوجة المؤقتة؛ أولا لأنها موضوع الإيجار، وثانيا لأن هدف زواج المتعة ليس تأمين اللذة الجنسية للطرفين بل للرجل وحده"(٥٥).

وفى حين أفاض الفقهاء "فى مناقشة طبيعة النشاط الجنسى لدى الرجل فقد امتنعوا عن مناقشة النشاط الجنسى للمرأة. وعلى الرغم من عقوبة اللواط بين الرجال

– وهـى الـموت – فـإن إتـيان المـرأة فى دبرها، يعد حقا خاصا بالرجل استنادا إلى الآية ٢٢٣ مـن سـورة الـبقرة: "نسـاؤكم حـرث لكـم فـأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين"[٥٦].

وهكـذا زواج المتعة –فى نظر بعض الفقهاء– تأمين حل شرعى "للزهد الجنسى" ولـو عـلى حسـاب المـرأة المسـتأجرة أو المـرأة المملوكـة التى تعانى وصمة السلعة ووصمة الأجـر لا المهـر ووصـمة الطلاق والتهميش وأخيرا وصمة الدونية "إذن المرأة فى الإسلام تـوازى نصف الرجل إن لم يكن أقل"[٥٧]. وللتشديد على ضرورة زواج المتعة وتحرره من قـيود المكـان "فاجـأت مجموعـة مـن المؤمـنين رجلا وامرأة تحت منبر الجامع فشعروا بسـخط شـديد وصـرخوا بالـرجل قـائلين: ويحك ألا تخجل من نفسك ؟ أليس لديك أى دين ؟ فأجاب الرجل : بلى لدى دين، ولكن ليس لدى منزل"[٥٨].

وجاء فى آداب الخلوة بالمرأة "يستحب لمن أراد الدخول أن يصلى ركعتين ويدعو بعدهمـا، ويقول: اللهم على كتابك تزوجتهـا، وبكلماتك استحللت فرجهـا، فإن قضيت لى فـى رحمهـا شـيئا فاجعلـه مسـلما سويا ولا تجعله شرك الشيطان. وعلى الدخول أن يكـون لـيلا، وعـلى الداخـل أن يسـمى عـند الجماع ويسأل الله أن يرزقه ولدا سويا"[٥٩]. وهـذا يعنى أن بركة الله تعالى إذا شاء مباركة عبده أن يرزقه ولدا ذكرا لا شرك شيطان. والسـؤال : مـن هـو شـرك الشـيطان؟ وهـل هـو أنـثى؟ وهـل بمجيئها تحل اللعنة على الداخل ولا تستجاب صلاته ولا يستجاب سؤاله؟

وجـاء فـى تعـيين الأولياء : "لو اختار الأب زوجا، والجد آخر، فمن سبق عقده صح، وبطل المتأخر، وإن تشاحنا قدم اختيار الجد وثبت عقده دون الأب"[٦٠].

وجـاء أيضـا فـى الولايـة : "إذا زوجهـا الـولى بالمجـنون أو الخصـى صح، ولها الخيار إذا بلغت"[٦١].

والسؤال كيف يقوم عيش مع مجنون أو خصى؟ وكيف يحق للولى أن يزوج من لم تـبلغ بعـد ؟ وهـل يـتم تـزويجها للتنفـيس عـن جنون المجنون أو عنة الخصى ؟ وهل زواجهـا للسـتر عـلى الـرجل ومـا به من آفات، والتوكيد على فحولته ولو على حساب صحة القاصر النفسية ؟

وقيل أيضا: "لا ولاية للأم على الولد"[62]. والسؤال: لم حجب هذه الولاية ؟ وهل لأن الأم ناقصة عقل وإيمان ودين ؟ وماذا عن أب مجنون ؟ وكيف تكون ولايته ؟ وهل أن السماء هى التى منحته حق الولاية؟

ورأى فقهاء السنة أن الشريعة ليست إلا تعبيرا عمليا عن مقتضى العقيدة، فالنساء فيهن شقائق الرجال، ولا يتميزن من دونهم بشريعة خاصة إلا أحكاما فردية محددة ميزت بين الرجل والمرأة؛ ليتمكن كل منهما من التعبير الأصيل عن تدينه انطلاقا من طبيعته البشرية: "فعلى المرأة مثل الذى على الرجل من تكليف عينى فى الشعائر الشخصية أو المسنونة (الذكر والصلاة والصيام والحج)، وفى الأخلاق والمعاملات (الصدق والعدل والبر والإحسان والتقوى والأدب)"[63].

وقيل قد "خفف الله عن المرأة النفقة على الأسرة، وإقامة صلاة الجماعة، والنفير إلى القتال"[64]. وقيل: "بأن النبى أمر بأن لا تمنع النساء من المساجد ولو بالليل، وبإخراج النساء لصلاة العيدين، وإقامة الحج المشترك برغم الازدحام الوثيق فى مناسكه"[65]. وإذ تصدت امرأة فى مجلس وعظ مشترك لتسأل الرسول : "لم رآهن أكثر أهل النار؟ قال رسول الله : يا معشر النساء تصدقن وأكثرن من الاستغفار فإنى رأيتكن أكثر أهل النار، قلن : وما لنا أكثر أهل النار ؟ قال: تُكْثِرْنَ اللعنة وتكفرن العشيرة، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذى لب منكن؛ قلن : وما نقصان العقل والدين؟ قال: شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد وتمكث الأيام لا تصلى"[66]. وقد "أذن النبى للنساء فى الخروج لحاجتهن بعد الأمر بالحجاب"[67]. وجاء دليل الخروج فى قوله تعالى : "يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن، ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما"[68]. وسبب نزول الآية تصدى السفهاء للمؤمنات فى طرق المدينة؛ لذا "وجب على النساء أن يقنعن بالحجاب حتى تعرف الحرة من الأمة"[69]. ولكن من للأمة يدفع عنها الفسق والأذى ويدافع عن إنسانيتها وعدم التعرض لها؟

أما الحجاب المشهور، "فهو من الأوضاع التى اختصت بها نساء النبى؛ لأن حكمهن ليس كأحد من النساء، وجزاؤهن يضاعف أجرا أو عقابا"[70]. من هنا كانت

الآيـة: "يـا نسـاء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلـك عـلى الله يسـيرا"[٧١]. "ومـن يقنـت مـنكن لله ورسـوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مـرتين وأعـتدنا لهـا رزقـا كـريما"[٧٢]. والسؤال فى هذا مفاضلة بين نساء النبى وسائر النسـاء، ولم هـذه المفاضـلة وقـد جـاء فى الآية "وكلهم آتيه يوم القيامة فردا"[٧٣]. وهذا يعـنى أنه "ليس بين الأزواج اتحاد لازم فى المعيار الأخروى، فلا يغنى زوج عن زوجه ولا يضـام مؤمـن باعتـبار الذكـورة أو الأنوثة، وإنما البشر سواسية فى حساب الله"[٧٤]. غـير أن هـذا الـرأى لا يوافـق نـزول آيـة فـى تخصيص زوجات النبى دون سائر النساء بـالاحترام والمخاطـبة والمجالسـة، وهى آية حكمت ألا تظهر زوجة النبى للرجال ولو بوجـهـا وكفيها، وهو ما يجوز لسائر النساء المسلمات: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بـيوت النـبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، ولكن إذا دعيتم فادخلوا، فإذا طعمـتم فانتشـروا ولا مستأنسـين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم، والله لا يسـتحى مـن الحـق، وإذا سـألتموهن مـتاعا فاسـألوهن مـن وراء حجـاب ذلكم أطهر لقلوبكـم وقلوبهـن، ومـا كـان لكـم أن تـؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبـدا، إن ذلكـم كـان عـند الله عظـيما"[٧٥]. ونـص الآية فى تخصيصه زوجات النبى دون سائر النساء.

ثـم كان تحذير المرأة من التطيب والفتنة؛ إذ جاء فى القرآن: "والقواعد من النساء اللاتـى لا يـرجون نكاحـا فلـيس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة وأن يسـتعففن خـير لهن والله سميع عليم"[٧٦]. وهذا يعنى أن النبى نهى عن التبرج والتطيب، وحـذر مـن المـرور على الرجال، وفى هذا قال أبو موسى الأشعرى: "قال رسول الله: أيما امرأة استعطرت ثم مرت على القوم ليجدوا ريحها فهى زانية"[٧٧].

وإذ نكـتفى بهـذه الإشـارات المستندة إلى آياته تعالى، نرى إلى تخصيص زوجات النـبى، ثـم تخصـيص الحرائـر دون الإمـاء، ثـم تخصيص الذكور دون الإناث. فلو أمة كانـت المرأة فمن الذى استباحها؟ وكيف يقوم حكمه تعالى بالأمر بالمعروف والنهى عن المـنكر؟ وهل أن الله يقبل بمنكر الإماء ويحرم منكر الحرائر ؟ ولمن يرد ظلم الإماء؟ ولمن ترد "طبقية النساء"؟

أما الإشكاليات التى كانت المرأة محورها، فهى السفور والحجاب، والزنا والزواج، والتطيب، والقوامة، والصلاة الجامعة فى البيت، وعدم الخروج إلا لقضاء حاجة، وهى إشكاليات محسومة الإجابات وغير منفتحة على التأويل الذى فيه الكثير من التجريح، خاصة أن الآيات والأحاديث جاءت واضحة وصريحة. ولكن السؤال: ماذا عن خطابات الحداثة فيما يختص بتحرير المرأة وتعليمها ومخالطتها وسفورها وعملها وقوامتها ؟ أو بالأحرى ماذا عن إنسانيتها وحقوقها ؟ أليست هى الأحق بقول الكلمة الفصل فيما تراه وتستحبه، وفيما تستقبحه وترفضه؟ وهل عليها مواجهة الله بدين الجماعة أم بدينها هى ؟ وثوابها هى ؟ وعقابها هى ؟ وهل فرض الدين الذى لا إكراه فيه عليها وحدها ؟ وماذا لو اختارت الكفر والإلحاد والخروج والتبرج والتطيب والزنا؟ فلتقم حدودها بنفسها، وليرجأ أمرها لربها تعالى، فهو وحده خالقها، وهو وحده ديانها، ولتسقط المحرمات التى آذتها طويلا، وجهلتها طويلا، وأفقرتها طويلا وظلمتها طويلا، وليقم ميزان العدل وترد للمرأة إنسانيتها قبل رد حقوقها.

ولما كانت هذه بعض ملامح امرأة القرآن أو الحديث أو الفقه، فإلام صارت ملامح امرأة العصر الوسيط ؟ وما الأقنعة التى تقنعت بها امرأة كمثل شهرزاد التى حملت فداء العذارى فى براءتهن وطهرهن، فوقفت متحدية الملك الأقوى، وقوضت مملكة ذكوريته وشبق بطريركيته؟

"قد لا تكون شهرزاد امرأة. هى السجينة فى خدرها طول حياتها، تعلم بكل ما فى الأرض كأنها الأرض! هى التى ما غادرت خميلتها قط تعرف مصر والهند والصين! هى البكر تعرف الرجال كامرأة عاشت ألف عام بين الرجال. وتدرك طبائع الإنسان من سامية وسافلة. هى الصغيرة لم يكفها علم الأرض فصعدت إلى السماء تحدث عن تدبيرها وغيبها، كأنها ربيبة الملائكة، وهبطت إلى أعماق الأرض تحكى عن مردتها وشياطينها وممالكهم السفلى العجيبة كأنها بنت الجن. من تكون تلك التى لم تبلغ العشرين قضتها كأترابها فى حجرة مسدلة السجف! ما سرها؟ أعمرها عشرون حقاً؟ أم ليس لها عمر؟ أكانت فى مكان؟ أم وجدت فى كل مكان؟ أهى امرأة تلك التى تعلم ما فى الطبيعة كأنها الطبيعة؟"[٧٨]

إذا كانت هذه الصورة الإبداعية هى التى رسمها توفيق الحكيم فى مسرحيته شهرزاد، فإن الصورة النقدية التى رسمتها مارى لاهى هولبيك [٧٩]، كانت تتحرى خلاص شهريار بالحب؛ لأن "ألف ليلة وليلة" هى عمل نسوى، أجهدت فيه شهرزاد نفسها لتجعل من شهريار : ملكا مثقفا، عاشقا، مناصرا للمرأة، حكيما، فيلسوفا، أو بمعنى متكامل لتجعل منه عابدا يقر بهوية العاشق/ الصوفى/ المشرقى يعانق معشوقته ويتحد بها بعد أن تغرب عنها طويلا؛ إذ أوغل فى غريزة العنف والقتل، وطاول بقامته وشاء أن يبلغ قامة الإله. فإذا به براء من الآدمية وبراء من الألوهية معلق بين السماء والأرض.

لم تحاذر شهرزاد موتا لم تقر به؛ لذلك خرجت - تلك التى كانت ترمز إلى "النفس الكونية"، وإلى " العقل الكلى"- من الليل ومظاهر الثراء؛ لأن سكينة المدن التى كانت تؤنس وحشتها فى تلك العصور كانت تميزها قلة عدد السكان، وهو ما يستتبع التآلف بينهم من جهة، وبينهم وبين ملوكهم من جهة أخرى. وما كانت العذارى اللواتى استبحن إلا قربانا قُدِّم حرصا على شهرزاد وخوفا عليها. فكل عذراء فدية، وكل عذراء ذبيح.

وخرجت شهرزاد من عالم ملوك الأرض وملوك الجن، ونزلت من عليائها، فشف نزولها، ولطف اتصالها بالعامة والصعاليك وعجائب البحر والأرض وسحر المجهول والغيب، فرق أسلوب القص، وارتقت طبقة الفقراء والتجار والمسافرين؛ إذ تهذبت أذواقهم وعاداتهم فسمعوا من شهرزاد ما لم تسمعه أذن، ورأوا ما لم تره عين، إذ حرصت أن تحق الحق، وأن تجازى الخير بالخير وكأنها الديان المثيب والمجازى، فأقرت العفو عند المقدرة، وأطلقت سراح الجناة، ولم تترك مبحرا يغرق فى غياهب الجب أو مسافرا يستوحش فوق رءوس الجبال.

وجاوزت قامة شهرزاد "الرامايانا" الهندية، و "الأدا" السكندنافية، كما جاوزت بغنائيتها غنائية "بينلوب" فى إلياذة هوميروس، وبكارة نعمى وليلى فى غزل المتصوفة، وشعشانية "بياتريس" فى كوميديا دانتى الإلهية.

وظهر البعد الموسوعى فى ليالى شهرزاد من خلال تعددية الأبطال والقصص

والـبلدان الـتى حدثـت عـنها. وبـدا أن خاصية شهرزاد الغارقة فى الحضارة الإسلامية لزمـنها تشـبه إلى حـد بعـيد القديـس توما الأكوينى فى استغراقه فى خاصية الحضارة المسـيحية؛ لأن شـهرزاد كمـا الأكويـنى تـنقل إليـنا "كلـية" تلـك الحضـارة مثال الحق والخير والعدل.

ومـن المعـروف أن قصص "ألف ليلة وليلة" خضعت لمؤثر واحد عام صبغها صبغة قويـة مـن حيث البيئة التى تصف، وأهم مقومات هذه البيئة الدين الإسلامى: "كل بطل محـبوب مـن أبطـال القصـص إمـا غير مذكور دينه وإما هو مسلم. النصارى مكروهون، والـيهود، عـلى قلة ذكر القاص لهم، وتلك ظاهرة جديرة بالملاحظة ، مكروهون أيضا، إلا فيما أثر عن أخبار صالحيهم. وأما المجوس فهم شر الخلق المنافقين[٨٠]".

لقـد عكسـت شـهرزاد مرآة العالم فى العصر الوسيط؟ وهل صدفة أن تدون امرأة ملحمة الحضارة؟ وهل صدفة أن تكون شهرزاد هى هوميروس، خاصة فى مجتمع ينكر على المرأة حقها فى المعرفة والتأمل والخلق والإبداع؟!

وهـل يمكـن عـد شـهرزاد محرضـة للمفاهـيم والأعـراف، تقـارع الـرجل – فـى المجـتمع الإسـلامى– مقارعـة الـند للـند، وتـتحدى امرأة الغرب فى القرون الوسطى، المـرأة الرائـية الـتى تتكشـف لهـا أسرار الغيب بأمر من الله، فتدعو إلى جهاد الحروب الصـليبية، وتسـتنهض الهمم، وتهذب مسالك الكهـنة والباباوات كما فعلت فى أوروبا الوسطى القديسـة إليزابيـث دو شونو، والقديسة جرترود، والقديسة بريجيت، أو ما فعلـته القديسـة جـان دارك فـى فرنسـا فى القرن الخامس عشر، حيث خاضت ساحات الحرب والشهادة.

مـن هـنا فـإن خدعـة حقـوق الإنسـان وشرعيتها ليست كشفا من كشوفات القرن التاسـع عشـر؛ لأن المـرأة محـور الفلكلور والأدب الشعبى قد غذَّت ذاكرة الأمم فى مهد الحضارات القديمة من مصر إلى بابل واليونان والهند والصين.

غـير أن الاضـطهاد والقمـع والغـبن الذى لحق بالمرأة المسلمة جعلها تبدو وكأنها فـى حـال مـن الإذعان والتسليم بعيدا عن المطالبة بحق إن لم يكن انتزاعه. أما حكمتها فبقيت سرا؛ لأن صمتها كان حكمة، وتسليمها كان وهما.

ولكن كيف التعامل مع بربرى، وقد كانت شهرزاد تعرف قبل أن تدلف إلى قصره أنه محكوم عليها بالموت؟ لقد أعدت العدة وسلحتها الطبيعة بسلاح الجمال والذكاء والمعرفة. فإذا هى فى صراع مبارزة بين التعقل والقوة العمياء، وبين الجهل والمعرفة.

وكانت المبارزة ساحة، رحاها دار الإسلام، وفى عصر لا تزال تمارس فيه جميع أشكال العبودية!! وكمنت أهمية القص فى إسناد دور البطولة لشهرزاد التى كانت وحدها محور المعرفة والشعر.

آسرة كانت شهرزاد بالرغم من أسرها؛ لأن سعيها من خلال التجربة كان تثقيف شهريار وتأديبه؛ إذ عاودت خلقه فبعثته من طغيان الحماقة والعنف وحولته من الغريزة إلى الوعى، ولم تغفل شهرزاد على امتداد ليالى التعليم والتلقين أنها إنما تحارب من أجل قضية المرأة: لم تمارس الوعظ على طريقة الوعاظ والأخلاقيين، ولم تتهم شهريار أو تدينه، بل كتمت فى صدرها كل ألوان التفجع والرثاء. أظهرت ضعف الإنسان وهذيانه، واتهمت المرأة بالدهاء والحيلة والشبق، ولم تهادن فى التوكيد على رذائلها ونقائصها إلى أن سلمت بود شهريار وطمأنينة روحه.

وكتثقيف أفلاطون لتلاميذه فى "المأدبة" كان تثقيف شهرزاد لشهريار يدور حول مفهوم "الحب المثالى"، وكما فى حكمة كونفوشيوس وبوذا والمسيح ومحمد – صلى الله عليه وسلم – استعارت شهرزاد لغة الرمز والإشارة، ووقفت بين حدى القصاص والفلاسفة.

ويعد قص شهرزاد جزءا من التقليد الشفهى، بعد أن كان الشعر ومن ثم القرآن محورى السماع والاستظهار. وكأن القص تقليد مقدس من جيل لجيل، ولا بد من إجادة تقنيته. وكأن التقليد تحول إلى سر كهنوتى تدوم لذة السماع فيه بدوام استمرارية نفس القاص وذاكرته. وقد كان القص الشفهى فى الشرق يجمع بين فنين منفصلين فى الغرب: الرواية والمسرح.

وإذا كان قص شهرزاد بلا نهاية؛ فلأنه إنما كان يعادل الأدلة الجدلية فى اليونان القديمة، ولكن إذا كانت شهرزاد لا تبوح بسرها إلا ليلا، فكأن بوحها كان

كجهد المتصوفة فى انصرافهم إلى أحوال النفس واستجماع شتيتها: "كان ما كان"، من هنا تبدأ نشوة التهيؤ للدخول فى غيبوبة القص وغيبوبة السماع، فتتوجه إلى الملك وكأنها تتوجه إلى حشد يصغى إليها، وتتلبس شخصية الراوى بعد أن كان زادها فى الرواية غنيا؛ إذ قرأت "الكتب والتواريخ وسير الملوك المتقدمين وأخبار الأمم الماضيين"[٨١]. وضرعت لوالدها قائلة: "بالله يا أبت زوجنى هذا الملك فإما أن أعيش وإما أن أكون فدى لأولاد المسلمين وخلاصهم من بين يديه"[٨٢].وأعدت شهرزاد نفسها للدخول على شهريار، وكانت أوصت أختها الصغيرة دنيازاد وقالت لها: "إذا توجهت عند الملك أرسل أطلبك، فإذا جئت إلى قولى : يا أختى حدثينى حديثا وكلاما نقطع به الليل والسهر، وأنا أحدثك حديثا يكون فيه إن شاء الله تعالى الخلاص"[٨٣].

وكانت حكاية التاجر والجن هى حكاية الليلة الأولى، وبها دخل الملك فى عالم الخرافة والعجائب، وكان دبيب الأمم فى بداياتها وانطلاقها من عوالم السحر والشعوذة؛ إذ عادت به شهرزاد إلى ينابيع الفطرة الأولى وعالم الغيب والمجهول. وأدرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح، فقال الملك فى نفسه: "والله ما أقتلها حتى أسمع بقية حديثها"[٨٤].

وإذا بحكم شهرزاد ترد تلميحا لا تصريحا فى حكاياتها :"قال الله تعالى وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا. وأنت قد عاهدتنى وحلفت أنك لا تغدر بى يغدر بك الله. فإنه غيور يمهل ولا يهمل"[٨٥].

وكان عنف شهريار وشهوته للدم والقتل محور التطهر والمعبر السرى الذى منه نفاذ شهرزاد والتسلل إلى روحه، فإذا بها تقص عليه حكاية "الحمال والثلاث بنات"، وتنشد :

"لا تشرب الكأس إلا مع أخى ثقة ... وطاهر الأصل مسنوبا إلى السلف
فالراح كالريح إن هبت على عطر ... طابت وتنتن إن مرت على الجيف"[٨٦]

أما فى قصة "القلندرى الثانى" فراحت تمجد الصفح والعفو، بعد أن علمت شهريار أن الزمن ليس لأحد:

"فلقد حويت الذنوب بأسرها ... فاحو من الصفح الجميل فنونه
فمن ابتغى عفو الذى هو فوقه ... فليعف عن ذنب الذى هو دونه"[٨٧]

وروح شهرزاد التعبة مثقلة بسرها الدفين، حتى لو لم يكن غير الحكمة نشيدها:

"تحيرت والرحمن لا شك فى أمرى	وحاطت بى الأحزان من حيث لا أدرى
سأصبر حتى يعجز الصبر من صبرى	وأصبر حتى يقضى الله من أمرى
ولا شىء مثل الصبر مر وإنما	صبرت على شىء أمر من الصبر
سرائر سرى ترجمان سريرتى	إذا كان سر السر سرك فى سرى
ولو أن ما بى بالجبال لهدمت	وبالنار أطفأها وبالريح لم تسر
ومن قال إن الدهر فيه حلاوة	فلابد من يوم أمر من المر"[٨٨].

ولما كان شهريار متشوقا لأن يتعلم، ولما كانت مهمة شهرزاد التأديب والصقل كان القصص التعليمى هو الصورة الأولى التى لجأت إليها، ثم عادت ورصعت ذلك القص بالشعر ينظم الحنين والحب وقواعد الدين والأخلاق.

وكان من محاولات شهرزاد لتخفيف جفاء التعليم عرض بضاعتى الخاصة والعامة على لسان جارية، وقد هيئ لها مجلس يضم قضاة أو علماء يسألون ويعجبون، ثم خليفة يحكم ويغلى الثمن.

فكما أقامت شهرزاد على تأديب شهريار، إذا بنزهة الزمان وهى فى حضرة الملك عمر بن النعمان وابنيه شركان وضوء المكان تطرق باب السياسات والآداب الملكية فتقول: "وقد دلت الشرائع على أنه يجب على الناس أن يتخذوا سلطانا يدفع الظالم عن المظلوم، وينصف الضعيف من القوى، ويكف بأس العاتى والباغى. واعلم أيها الملك، أنه على قدر حسن أخلاق السلطان يكون الزمان. فإنه قد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: شيئان فى الناس إن صلحا صلح الناس، وإن فسدا فسد الناس: العلماء والأمراء"[٨٩].

ودخلت الإماء القصور بغنائهن وجمالهن، وكانت لهن المكانة الممتازة، وأصبحن يحضرن مجالس الخلفاء. وكان أن سمعن علما بجانب ما يعرفن من شعر وغناء. وواجه النخاسون ناحية تعليم الإماء معلومات لا فى الشعر والأدب فحسب، وإنما فى سائر ما قد يتعرض الكلام له فى حضرة الخليفة من أخبار ونوادر وتاريخ وعلوم لغة ودين.

وكثرت البضاعة فى السوق؛ لكثرة الطلب والبذخ، أما الخلفاء فى قصورهم فلا يعرض عليهم إلا الممتاز النادر، ومثال على ذلك: الجارية "تودد" التى يعلم الناس أنها ليس لها نظير فى زمانها، وقد حملها سيدها إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد وقدمها له، فقال لها الخليفة: "ياتودد، ما تحسنين من العلوم؟ قالت: ياسيدى، إنى أعرف النحو والشعر والفقه والتفسير واللغة، وأعرف فن الموسيقى وعلم الفرائض، والحساب والقسمة والمساحة وأساطير الأولين، وأعرف القرآن العظيم، وقد قرأته للسبع والعشر وللأربع عشرة، وأعرف عدد سوره وآياته وأحزابه وأنصافه وأرباعه وأثمانه وأعشاره وسجداته وعدد أحرفه، وأعرف ما فيه من الناسخ والمنسوخ والمدنية والمكية وأسباب التنزيل، وأعرف الحديث الشريف دراية ورواية المسند منه والمرسل، ونظرت فى العلوم الرياضية والهندسة والفلسفة وعلم الحكمة والمنطق والمعانى والبيان، وحفظت كثيرا من العلم، وتعلقت بالشعر، وضربت بالعود، وعرفت مواضع النغم فيه، ومواقع حركات أوتاره وسكناتها، وبالجملة فإنى وصلت إلى شىء لم يعرفه إلا الراسخون فى العلم"(٩٠).

والواضح أن ذكر "تودد" هو للتكثير فى العلوم التى كانت شائعة آنذاك؛ لأنها تعرف علوما ذكرتها ولكنها لم تمتحن فيها، إلا ما اقتصر على الفقه وما يتصل به، والقراءات والطب الشعبى والتنجيم والفلسفة. ولا غرو فى أن العلوم التى يذيعها القاص على لسان "تودد" لا تعدو أن تكون قد جمعت من الكتب التى شاعت فى عصور مختلفة من عصور الدولة الإسلامية.

هذا، وإن كتاب "ألف ليلة وليلة" لا يصور شخصية بالمعنى النقدى الأدبى، وإنما تصوير الأشخاص فى الليالى تصوير للنماذج لا للأفراد. وأكبر دور قامت به المرأة فى الليالى وأهمه هو دور المرأة العاشقة، وهى فى هذا الدور لا تكاد تختلف كثيرا فى القصص المتعددة، فالصورة العامة لهذا الدور ترتسم عبر لقاء وحب لأول وهلة أو نظرة: "نظر إليها نظرة أعقبتها ألف حسرة"، ثم فراق قد يتعدد، وقد يتعدد مفتعلا إلى أن يفرق بين العاشقين هادم اللذات ومفرق الجماعات. وقليل جدا من القصص يموت فيها أحد المحبين قبل أن يهنأ بلقاء من أحب، ونحن لا نكاد نحصى أكثر من قصة "عزيز وعزيزة"، وقصة "على بن بكار و شمس النهار"، حيث كان الموت خاتمة.

والمرأة فى كل الأدوار تحسب جارية، سواء أكانت ملكة أم جارية اشتريت من سوق النخاسة، فهى تخدم حبيبها وتناديه ياسيدى، كما خدمت مريم الزنارية نور الدين ونادته.

وقد غدت مجالس الحب أكبر مجالس الليالى، فقيل فيها كثير من الشعر، ولكن إذا شغلت مجالس اللقاء جزءا كبيرا منها فإن حوادث الفراق كانت أكبر أجزاء الليالى، والمرأة إذا خانت أو كادت فهى لا تخون حبيبها ولا تكيد له، وإنما تخون فى سبيل الوصول إليه وتكيد لتتجنب أهوال فراقه. تخون المرأة زوجها، ولكنها تحافظ على حب الحبيب.

ولما كان الفراق أهم عقدة تدور حولها قصص الحب، كان الإمعان فى تقوية أسبابه وتعقيد سبل الوصول إلى حل فيه أدعى لكثرة الحوادث وإطالتها؛ لذا نجد مواضيع الحب، الحبيب فيها آدمى والحبيبة فيها جنية تستطيع أن تطير، وكذلك نجد الحبيبة آدمية والحبيب من الجان قد خطفها ليلة زفافها. وكلما كانت سبل التلاقى بعيدة كلما ازداد اشتياق السامعين لسماعها. كأن تتلاعب فى موقف شاذ غريب، إذ يحمل عفريتان أو جنيتان أحد الحبيبين للآخر بالتناوب فيتحابان، فإذا انتبها من نومهما كان كل ما يعرفه الواحد منهما عن حبيبه أنه رآه إلى جانبه أثناء النوم.

وإذا كانت المرأة، المحور فى قصص "ألف ليلة وليلة" هى المرأة العاشقة، فقد كان إلى جانبها المرأة العالمة والمرأة المحاربة، أما المرأة العالمة فكانت مبتغى الملوك؛ لأن امرأة أحسنت الجواب الذى يدل على حكمتها هى دائما الأقرب إلى قلب مالكها وشاريها. من هنا كان زواج الرشيد بكثيرات ممن رددن ردا حكيما أو أنشدن أبيات شعر أعجبته.

أما المرأة المحاربة فقد دخلت قسرا فى دائرة الحياة الاجتماعية الإسلامية؛ لأن المحاربات كن نصارى يسلمن أو يلدن مسلما "كإبريزة" و "مريم الزنارية". "فإبريزة" تحب "شركان" المسلم، وتتزوج "عمر النعمان" المسلم، وتلد له "رمزان"، و "مريم الزنارية" تسلم وتحارب أباها وإخوتها من أجل الإسلام وتقتلهم.

وقد كـان جمـال المـرأة المحاربـة سـلاحا مـن أسـلحتها الفتاكة فى الحرب؛ إذ تكشـف عـن وجهـهـا، وتسفر فى لحظة الحسم بين النصر والهزيمة، ويكسبها جمالها النصر الأخير.

إذن، مـن خـلال هذه النماذج شاءت شهرزاد أن تسقط عن شهريار جبروت الملك وأن تلقـنه "كـيف يحكـم"، بدلا من "كيف يقمع" و "كيف يسيطر"؛ لأن شهريار ككل ملـوك الأرض، كـان يظـن أن النظام الكونى خاضع لمشيئته ورهن إشارته، لذا كان لا بد له من خلع قناع ذاته العابثة والتهيؤ للدخول فى الطور المجتمعى.

وكـثيرا مـا أكـدت شـهرزاد فـى "ألف ليلة وليلة" أن مبدأ الحكم لم يكن ذا بعد ميتافـيزيقى أو إلهـى، بقـدر مـا كان مبدأ أخلاقيا يقوم على تجميد الملك لمحاور العمل والصـناعات والحـرف الـتى كـان يجهـلها، وتوكـيده عـلى مـبدأ المساواة؛ لأن العـامل والصانع والحرفى هم رفاق درب تارة بإمكانهم تزجية الملك وطورا بإمكانهم تلقينه.

وإذ تـتجمع هـذه القصـص مجموعـات مـن مختلف بقاع الأرض تطفو فوق الزمن مـنزلقة عـلى ألسـن القصـاص والـرحالة والـتجار، فـإن توقهـا الأول كان تنظيم دستور شعبى خلقى يخضع له الحاكم والمحكوم والسيد والعبد.

غـير أن المرأة – إلى جانب هؤلاء – لعبت دورا خطيرا فى تكوين دستور جمهور اللـيالى الخلقـى، فهى بوفائها أو بغدرها، بدهائها ومكرها أو بحيلتها و تعقلها كانت مؤثـرا خطـيرا لا فـى الحكـم عليها فحسب، ولكن فى الحكم على ثنائية الحياة وصراع الخير والشر.

واتخـذ قـص شـهرزاد وتعصـبها للإسـلام مظهرا من مظاهر إظهار الخلق الكريم، بحيـث قـلما يلـتقى مسـلم ونصرانى إلا والمسلم مثال للصدق والإخلاص، والنصرانى مثال لـلخداع والغـش، ولـولا مـيزان العـدل الشـعبى الـذى لا يمـيل ولا يضطرب لكانت الغلبة لخـداع النصـرانى وغشـه. وكمـا انقسـم عـالم الإنـس إلى مسـلمين أخـيار وإلى أشـرار غير مسـلمين، فقـد انقسـم عـالم الجـن كذلـك إلى جـن مؤمـنة مسـلمة خاضـعة للرشـيد أمـير المؤمنين، ومردة وشياطين يسخرها الأشرار غير المسلمين للإضرار بحياة العباد المؤمنين.

وصـبغت شـهرزاد قصـها بمـا قيل فى الموعظة الحسنة صبغة قوية، كما جاء فى

القصة الثالثة من مجموعة الأخبار الأولى المنسوبة لأبى نواس دعوتها لأن تقتدى المرأة بعائشة الصديقة وفاطمة الزهراء.

لكن شهرزاد التى كثيرا ما اعتدت بالقرآن واستشهدت بالإسلام ودافعت عن التقاليد العربية، كثيرا أيضا ما خرجت على هذه التقاليد؛ إذ جعلت المرأة تسفر وتجالس العلماء وترقص فى القصور وتغنى وتنادم، فمزقت الحجاب وخرجت إلى أسواق بغداد بحثا عن حبيب ترفع إليه طهرها وعذريتها؛ لأن مفهوم الطهر عند شهرزاد كان صنو التحضر والمدنية، وهو ما يفرق بين المرأة المتعففة وأخرى خاضعة لسيادة الشهوة والغريزة؛ لأن عذرية المرأة هى وحدها القوة الخفية الفاعلة.

لذا كان لابد لشهرزاد قبل أن تبوح بسر المرأة الإلهى، أى سر الحب، أن تجعل شهريار يعى ما كان يجهله من الشوق واللذة، أى أن يشتاق بجوارحه لامرأة يحبها ويفتقدها، وأن يجد لذة فى احتضانها والسعى إليها بعيدا عن النقمة والثأر اللذين كانا مبعث بحثه عن العذارى.

ولما كانت نظرة الإسلام تختلف عن نظرة المسيحية لمفهوم الحب، إذ إن هذه تحدده على أنه تعانق بين الأرواح فى أبعادها الميتافيزيقية بعيدا عن السقوط فى لذة الخطيئة والجنس والجسد، فقد نظر الإسلام إلى الحب على أنه فن يلقن؛ لأنه يلزم الفرد والمجتمع فى آن، فهو كما فى قواعد الأخلاق والسلوك وقواعد الحفظ والإنشاد فى الشعر له قواعده وقوانينه. وهذا ما وعته شهرزاد؛ إذ حولت عناقها إلى طقوسية مقدسة تتتابع ولا تتشابه. وعرفت أن العادة المكررة تعنى الخسارة وفقدان الحب؛ لذلك كانت دائماً تتجدد فى قصها وأبطالها وأشعارها وحركتها وصورها. وكان شهريار يتحول عن الحب/الشهوة إلى الحب/الحنين، فيتهذب فيه شبق البربرى ويتمدن.

وقد أدركت شهرزاد الحب كالفنون التشكيلية البلاستيكية؛ لأنه يحمل فى حناياه توقا إلى صوفية ترحل بالعاشقين إلى فرح عدن وحبورها، فللحب رموزه المختبئة وغاياته المتسللة إلى أحوال من النشوة والهنيهات الشعشعانية.

فالحكايا والقصص التى يصغى إليها شهريار كل مساء كانت تنزلق فى متاهات الليل والظلمة، فلا تحرك فيه قبس روح ولا تؤجج حب قلب عنيد ظل يقاوم دفاعا عن

سيادته حتى كانت الليلة المئة والخامسة والأربعون حكاية الملك عمر بن النعمان وابنيه شركان وضوء المكان التى انتهت بيقظة شهريار وفضوله؛ إذ قال لشهرزاد: "أشتهى أن تحكى لى شيئا من حكاية الطيور" (٩١). فكانت حكاية الطيور والوحوش مع ابن آدم على امتداد ليلتين إلى أن كانت حكاية الراعى العابد فى الليلة المئة والثامنة والأربعين(٩٢)؛ حيث اعترف الملك لشهرزاد بنقاوة الطفولة وطهرها"يا شهرزاد لقد زهدتنى فى ملكى وندمتنى على ما فرط منى فى قتل النساء والبنات"، ثم أردف قائلا فى نهاية حكاية طير الماء والسلحف: "يا شهرزاد لقد زدتنى بحكاياتك مواعظ واعتبارا"(٩٣). وفى نهاية الليلة المئة والخمسين التى تحكى حكاية الفأرة وبنت عرس سأل شهرزاد :"هل عندك حديث فى حسن الصداقة وحفظها عند الشدة فى التخلص من الهلكة"(٩٤). وفى الليلة المئة والثانية والخمسين، أى حكاية القنفذ والورشان، قال الملك: "لقد نبهتنى يا شهرزاد على كل شيء كنت غافلا عنه"(٩٥).

ولما أطالت شهرزاد فى القص والسفر والحل والترحال، كان شهريار يلج أبواب التعقل والمعرفة والتحدث، فى حين أن عالم الأمومة كان قد ملأ على شهرزاد عقلها وحواسها؛ لأنها كانت قد أنجبت من الملك ثلاثة أولاد ذكور، حتى إذا انتهت من قص "ألف ليلة وليلة" على شهريار قامت على قدميها وقبلت الأرض بين يدى الملك، وقالت له: "يا ملك الزمان وفريد العصر والأوان، إنى أنا جاريتك ، ولى ألف ليلة وليلة وأنا أحدثك بحديث السابقين ومواعظ المتقدمين، فهل لى فى جنابك من طمع حتى أتمنى عليك أمنية؟ فقال لها الملك: تمنى، تعطى يا شهرزاد، فصاحت على الدادات والطواشية وقالت لهن : هاتوا أولادى، فجاءوا لها بهم مسرعين وهم ثلاثة أولاد ذكور، واحد منهم يمشى وواحد يحبو وواحد يرضع. فلما جاءوا بهم أخذتهم ووضعتهم قدام الملك وقبلت الأرض وقالت: يا ملك الزمان، هؤلاء أولادك، وقد تمنيت عليك أن تعتقنى من القتل إكراما لهؤلاء الأولاد، فإنك إن تقتلنى يصير هؤلاء من غير أم"(٩٦).

وبكى شهريار وضم أولاده إلى صدره وقال: "يا شهرزاد والله إنى قد عفوت عنك من قبل مجيء هؤلاء الأولاد؛ لكونى رأيتك عفيفة نقية حرة، بارك الله فيك وفى أبيك وأمك وأصلك وفرعك، وأشهد الله على أنى قد عفوت عنك من كل شيء يضرك"(٩٧).

ثـم إن الملـك أمـر بـالمؤرخين والنساخ فدونوا سير ألف ليلة وليلة وجاءت ثلاثين مجلـدا وضـعه فـي خزائـنه إلى أن أخـذه هـادم اللذات ومفرق الجماعات، ومخلى الدور ومعمـر القـبور، أمـا مـلحمة شـهرزاد فـلا تزال كرأس أورفيوس المقطوع تغنى الأنسنة والحب والأمومة.

وإذ نـودع شهرزاد العصر الوسيط لنسائل امرأة القرن التاسع عشر عن مغامراتـها فـي الـتمرد والـتفرد وكسر نمطية المجتمع البطريركى الذى استعبدها، تطل علينا قبل إطلالـة قاسـم أمـين زينـب فـواز العامـلى (١٨٦٠-١٩١٤) الـرائدة المجهولة فى كتاب "الـدر المنـثور فـى طـبقات ربـات الخـدور" بطبعـته الأولى الصادرة عن المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة ١٨٩٣، وفيه تقول زينب: "إنه لما كان علم التاريخ أحسن العلوم، وأفضـل المـنطوق والمفهوم، كثرت رجاله، واتسع نطاقه، وانتشرت فى الخافقين صحفه وأوراقـه؛ لأن أهل كل طبقة وجهابذة كل أمة قد تكلموا فى الأدب، وتفلسفوا فى العلوم عـلى كـل لسـان، وخاضـوا فى بحر تاريخ كل زمان، وكل متكلم منهم أفرغ غايته وبذل مجهـوده فـي اختصار تاريخ المتقدمين واختيار أهم المشهورين من السالفين، ولم أر فى ذلـك من تطرف وأفرد لنصف العالم الإنسانى بابا باللغة العربية جمع فيه من اشتهرن بالفضـائل، وتـنزهن عـن الـرذائل مع أنهـن نبغ منهن جملة من السيدات اللواتى لهن المؤلفـات الـتى حـاكين بهـا أعـاظم العـلماء وعارضـن فحول الشعراء، فلحقتنى الحمية والغـيرة النوعـية عـلى تألـيف سـفر يسفر عن محيا فضائل ذوات الفضائل من الآنسات والعقـائل وجمـع شـتات تـراجمهن بقدر ما يصل إليه الإمكان، وإيراد أخبارهن من كل زمـان ومكـان. ولما كانت هذه الطريقة صعبة المسالك تعسر على كل سالك، خصوصا على مـن كانـت مثلى ذات حجاب ومتنقبة من المنعة بنقاب، فقد استعنت على هذا التأليف بمـا جـاء فـي الـتواريخ العمومية والمجلات العلمية، ووضعته على الحروف الهجائية حـتى ظهرغريبا فى بابه فسيحا فى رحابه، وقد سميته "الدر المنثور فى طبقات ربات الخـدور"، وجعلـته خدمـة لبنات نوعى، وتجنبت فيه كل ما يؤدى إلى الملل، مختصرة عن الأسانيد والعنعنة والأمكنة والأزمنة، فقد ابتدأت فى تأليفه فى ٤ ربيع الأول سنة ١٣٠٩ هجرية، الموافق أكتوبر سنة ١٨٩١ إفرنجية"[٩٨].

وقـد جمعـت زينب فواز درها المنثور من كتب جمة تاريخية وأدبية كان منها:

"تـاريخ الكـامل لابـن الأثـير، وتـاريخ الكـامل للمـبرد، وتاريخ الوفيات والأعيان لابن خلكـان، وتـاريخ نفح الطيب لأحمد المقرى، وتاريخ أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر مـن الـدول للإسـحاقى، كـتاب العـبر لابـن خلـدون، وكـتاب الأغـانى لأبـى الفـرج الأصـبهانى، وكـتاب دائـرة المعارف لبطرس البستانى، وكتاب السيرة الحلبية لبرهان الديـن الحلـبى، وكـتاب السيرة النبوية للسيد أحمد زينى دحلان، وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه، وكتاب تزيين الأسواق للشيخ داوود الأنطاكى، وكتاب المستطرف من كل فـن مسـتظرف لشـهاب الديـن أحمـد الأبشـيهى، وكـتاب ثمـرات الأوراق لابـن حجـة الحمـوى، وكـتاب قطـف الـزهور فـى تـاريخ الدهـور ليوحنا أبكاريوس، وكتاب أسد الغابـة بمعرفة الصحابة لابن الأثير الجزرى، وكتاب نور الأبصار فى مناقب أهل بيت المختار للشيخ سيد مؤمن الشبلنجى، وديوان الحماسة لأبى تمام، وديوان الخنساء بنت عمـرو بـن الشـريد السـليمى، وتحفة النظار فى غرائب الأمصار لابن بطوطة، ومشاهير النسـاء لتركـى محمـد ذهـنى، وأخـيرا قصـص الأنبـياء المسمى بالعرائس للشيخ أحمد الثعلبى"[٩٩].

فـنحن إذا عدنـا إلى ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضى، قابلتنا زينب فواز فى تركـيزها عـلى قضـايا المرأة وحقوقها، وعرفنا "أن معظم ما يتعلق بحركة المرأة فى تلك الفـترة يتعرض للكثير من المغالطات وربما الأكاذيب، كأن نصر على أن نمنح قاسم أمين لقب محرر المرأة، فى حين قام رفاعة الطهطاوى بأضعاف ما قدمه قاسم أمين، بالإضافة إلى أنه سبق "قاسما بأكثر من ربع قرن. وأى دراسة مقارنة لكتابى الطهطاوى: تخليص الأبريـز فـى تلخـيص باريز" و "المرشد الأمين للبنات والبنين" بما قدمه قاسم أمين فى "تحريـر المـرأة" و "المـرأة الجديدة" تشهد بأن كتابات قاسم تكاد تكون قشورا إلى جوار ما كتبه الطهطاوى"[١٠٠].

وقد انشغلت "زينب فواز" بالقضايا العامة، وشاركت الإمام محمد عبده فى الرد عـلى مـزاعم "هانوتو"، وتفنيد اتهاماته للمسلمين والإسلام. ونشرت مقالاتها فى معظم الصـحف الـتى كانـت قائمـة وأكثرها "النيل"؛ إذ كان صاحبها هو نفسه معلم "زينب" وأسـتاذها "حسـن حسـنى باشـا" كمـا نشـرت فـى "الأستاذ" التى كان يصدرها "عبد الله

الـنديم" خطيـب وكاتـب الـثورة العرابـية، هـذا إلى جانـب نشر مقالاتها فى: "المؤيد" و"أنيس الجليس" و "فرصة الأوقات" و "لسان الحال"[١٠١].

وإذ راحـت زينـب فـواز تحـلم بتأسـيس نمـوذج جديـد لـلمرأة، قامـت تطالـب بالحـرية والمسـاواة؛ لأنـهمـا مـنار العمـران وحجـة الـتمدن. أمـا الحرية والمساواة عند "زينـب فـواز فيجـب أن يتحققا للمرأة أولا؛ لأنه ما من أمة انبثقت فيها أشعة التمدن فى أى زمان إلا وكان للنساء فيها اليد الطولى والفضل الأعظم"[١٠٢].

ففـى مقالـة لزينـب تصـف فـيها حـال المـرأة الشـرقية والمصـرية كمـا تـراها تقـول: "مضـى زمـان والمـرأة مـنا نحـن الشرقيات مغلق أمامها باب السعادة، لا تعـرف نفسـها إلا آلـة بـيد الرجل يسيرها كيف يشاء، ويشدد عليها النكير بأغلاظ الحجاب، وسـد أبواب التعليم، وعدم الخروج من المنزل، وبحرمانها من حضور المحافل النسائية العامـة، إلى حد أنه كان يخيل لها أن تلك الأفعال من الموبقات لو اتبعتها لأخلت بنظام شرفها"[١٠٣].

وقـد نـرى فـى كـلام زينب أن هذه هى "المرة الأولى التى يتم فيها تناول وانتقاد الحجاب بـهذا الوضوح والتحديد ... فقبلها لم يتعرض أحد "لغلاظ الحجاب"، والمسألة فـى نظـرها ليسـت مسـألة ديـنية، وإنمـا هـى عادة اجتماعية تخرج عن نطاق التحليل والتحريم لتدخل فى باب القبول والرفض، وهو رأى سيراه قاسم أمين بعدها"[١٠٤].

فالمـرأة بـرأى زينب فواز أصبحت ترى ذاتها وحياتها بمنظور الرجل وأفكاره، فهـو قـد ألغـى إرادتهـا واختيارها، وباتت لا تعرف نفسها إلا من خلاله، وتلك حالة يطلـق علـيها عـلم الـنفس المعاصـر "الـتماهى بالسلطة" حينما يرى المقهور ذاته وكيانه بعين قاهره.

ولمـا أبـت زينـب فـواز تماهـيا بالـرجل المتسلط عكفت على التاريخ مدة عامين، حـتى أصـدرت كـتابا ضـخما يقـع فى ٥٥٠ صفحة من القطع الكبير هو "الدر المنثور فى طـبقات ربـات الخدور"، وهو كتاب ضم ترجمة لأكثر من ٤٥٥ شخصية نسائية، لعبت كـل مـنهن دورا مهمـا فـى مجـتمعها، وأثبتـت امـتلاكها للعقل والإرادة وقدرتها على اتخـاذ القـرار والمواقـف البطولـية، ومـنهن: حتشبسـوت...كلـيوباترا...شـجرة

الدر...الملكة فيكتوريا...الإمبراطورة كاترينا...وقد ظل "الدر المنثور" موسوعة ضخمة تعد فريدة فى بابها. أما عن "العزوبية والزواج"[١٠٥]، فقد أكدت زينب فواز أنه يمكن للمرأة أن تعيش بلا زواج، كى لا تعانى مرارة "تعدد الزوجات" وخطورة الضر والغيرة؛ لأنها كانت ترى أن زواج الرجل بأخرى أشبه بالموت والإعدام للزوجة الأولى.

وهكذا كانت زينب فواز الرائدة من ذلك النوع المقاتل الذى لم يقف عند المحرمات الاجتماعية، بل تجرأ على المجاهرة بعمل المرأة السياسى، وهو عمل برعت فيه نساء كثيرات كانت منهن كليوباترا والملكة زنوبيا والملكة بلقيس.

إذا كانت هذه بعض ملامح زينب فواز، فماذا عن ملامح "باحثة البادية" مؤسسة النهضة النسوية والرائدة الأولى، كما أطلق عليها شقيقها مجد الدين ناصف بمساندة لطفى السيد ؟

من المعروف أن زينب فواز العاملية لم تكن وحيدة فى العناية بشئون المرأة، بل كانت إلى جانبها ملك حفنى ناصف (١٨٨٦-١٩١٨)، أو "باحثة البادية" التى كانت تعد أكبر كاتبة اجتماعية فى عصرها، والتى "طبعت فى حياتها الجزء الأول من كتابها "النسائيات" فى مطبعة الجريدة، وكان يضم ٢٤ مقالا وخطبتين وقصيدة واحدة بين مقدمة لأحمد لطفى السيد وتقاريظ لبعض علماء ذلك العصر، حتى إن المكتبة التجارية أعادت طبع الكتاب سنة ١٩٢٠ فى مطبعة التقدم، بعد أن أضافت إليه مراسلات ملك ومى زيادة "[١٠٦].

ومما آلم ملك حفنى ناصف تصوير رفاعة الطهطاوى لأحوال المرأة والمناداة بوجوب تعليم البنات؛" لأن المرأة فى القرية كما فى القاهرة هى نصف إنسان محكوم عليه فى المدينة، ألا يرى النور إلا مرتين لا بل مرة واحدة يوم تخرج من بيت أبيها إلى بيت الزوج، ثم يوم تخرج – حيث لا ترى شيئا – محمولة إلى ظلمة القبر"[١٠٧].

وآلم ملك حفنى ناصف أيضاً وصف بعض الرحالة الأجانب شيئا من أحوال المرأة فى القاهرة آخر القرن الماضى؛ إذ قالوا: "إذا سارت فى الشارع بدت وكأنها خيمة متحركة، أما بيتها فلا نظام فيه ولا ذوق، بل لا نظافة، وهو يغلى بالضرائر، وسلاح الطلاق مسلط عليه"[١٠٨].

فى هذه البيئة نشأت ملك نشأة كاتبة ومصلحة وداعية، وذلك إبان دعوة قاسم

أمين الجريئة لتحرير المرأة، وهو تحرير سمته ملك "إصلاحا". وكثيرا ما طاولت ملك بقامتها متخذة لنفسها شاعرا مثالا هو المتنبى الذى كتبت عنه لمى زيادة تقول فيه: "كنت فى حداثتى أقرأ كثيرا ديوان المتنبى وأعجب بنفسه الكبيرة، وأظنه هو الذى عدانى فى ذلك وسمم آرائى – رحمه الله – إنى ألذ كثيرا بهذه العدوى"(١٠٩).

وراحت ملك تكتب فى أحوال المرأة، إلى أن كانت تجربة زواجها التى عمقت إحساسها وألهبت حماسها للدفاع عن هذه المظلومة الجاهلة. فملك تزوجت من عبد الستار الباسل رئيس قبيلة الرماح بالفيوم، الرجل المتعلم العصرى الذى يجيد اللغات الأجنبية، والمعروف بشهامته وإنسانيته، ثم انتقلت ملك إلى البادية لتتخذ اسم "باحثة البادية"، دون أن تقدر على أن تكون مجرد ملحق لإنسان مهما يكن، فكيف بإنسان يسىء إليها؟ ويكذب بأمر زواجه من ابنة عمه التى كانت له منها طفلة، وقد أخفى خبرها عن ملك إلى أن صارت حبيسة قصره. هناك فاضت نفس ملك بآلام كثيرة، واشتعلت فى نفسها تلك النار المقدسة التى طالما أسرت بها إلى مى على صفحات جريدة "المحروسة" وساءلتها:

"لماذا يا مى تدعين على بالعذاب المعنوى ؟ لا، إنما العذاب البدنى أخف منه وطأة وأعفى أثرا. على أنى جربت كليهما وذقت الأمرين منهما معا. تقولين: لأنه النار المقدسة. نعم، لقد أعطانى من القداسة مقدارا أكثر مما يجب لمثلى، حتى جعل البون بعيدا جدا بينى وبين هذا العالم غير القديس"(١١٠).

وقد عمقت تجربة الزواج إحساس ملك بالظلم الذى تعانيه المرأة المصرية، "المرأة المسلوبة الحق والمظلومة فى كل أدوار حياتها؛ لأنها تعيش دون الصبى صباها كله، وتزوج دون إرادتها، ويستبد بها الزوج، وتقاسى تهديد الطلاق، إلى جانب "الضر" وهو الاسم الفظيع المملوء وحشية وأنانية"(١١١).

وكأن "باحثة البادية" استحقت لقبها حقا إذ راحت تسأل القرويات والحضريات من حولها عن الضر ومعاناته، فإذا كثيرات يعانين هذا الألم، وأخذت تدرس مقدار ما تؤثر به الضرة فى الحياة الزوجية، وعلاقة الزوجة الأولى بزوجها، وماذا يصيبها، فإذا بها تجد من يقول لها : "إنها تفضل أن ترى زوجها محمولا على

نعش من أن تراه متزوجا غيرها. وبمثل هذه العلاقة تعمر البيوت، يا للسخرية! ثم الأبناء غير الأشقاء ما أحوالهم؟"[112].

وشاركت "الباحثة" في مؤتمرات، وخطبت في محافل، ففي سنة ١٩١١ عقد رياض باشا مؤتمرا في مصر الجديدة، فأرسلت تحتج عليه؛ لأن المرأة لم تمثل في هذا المؤتمر. وعقدت هي مؤتمرا نسائيا بعد ذلك وأصدرت فيه قرارات أهمها تعليم المرأة وتخييرها في الزواج وتصعيب الطلاق وتعدد الزوجات تنفيذا لتعاليم الدين الحنيف الذى جعل صلة الزواج مودة ورحمة ولم يجعلها شرا ونقمة.

فتجربة الزواج جعلت ملك تنظر فيما حولها كثيرا، فإذا هي ترى فيه أساس الشر الذى تعانيه الأمة؛ لأن البيوت المصرية مطوية على عذاب رهيب، قالت عنه: "خير للفتاة والفتى أن يعيشا أعزبين من أن يتزوجا بثالث هو البؤس والعذاب"[113].

وأدركت ملك خطورة محاربة الإصلاح باسم الدين، فأعربت عن تعصبها للدين وللإصلاح معا؛ لذا قالت: "إن الأديان لم تخلق لجلب البؤس وإنما خلقت لإسعاد البشر"[114].

ثم إن "الباحثة" وتعصبا لقوميتها المصرية وحدها راحت تنعى على رجال مصر تزوجهم بالشركسيات والتركيات والكرديات، وقد ناقشتها مي زيادة في عرقيتها وتعصبها؛ لأن مي زيادة كانت تمثل اتجاها إنسانيا عاما دينا وقومية؛ ولأنها تقتبس من الغرب ومن الشرق كل ما تريد، ولا حدود في ذلك، وهو ما قصرت "باحثة البادية" عنه، وخاصة في فهمها للحضارة الأوروبية وبعد أغوارها.

ولما كانت ملك ترى أن المرأة هي سر الحياة، ولكنها مخلوق مضيع يشبه الماء حيوية وهباء، قالت: "إن الماء يصبونه فينصب، ويريقونه فيختفي في الأرض، ويضعونه في كل آنية معوجة ملونة، فيأخذ كل شكل ويصطبغ بما يراد له من ألوان، تبخره الطبيعة زارية هازئة، فتارة ترفعه إلى السحاب، وطورا تقذف به إلى الأرض، وآونة تعاكسه بصقيعها فيتحول بردا، وآونة تحمى عليه براكينها فيخرج ملتهبا، وحينا تخبث رائحته بكبريتها وزرنيخها، فيلعنه الناس إذا أحسوا منه غير ما يريدون وهو برىء، ثم أليس هو رمز الامتثال والطاعة، يضعون فيه سكرا فيحلو

ويذيبون به الحنظل فيمر. وهم مع ذلك لا يقيمون له وزنا ولا يعترفون له بجميل، وهو بلا ثمن فى أكثر بقاع الأرض وأرخص الأشياء فى أقلها، إنه أبدا يذهب ضياعا"[١١٥].

وقد كان "لباحثة البادية" وصايا عشر، قدمتها للمؤتمر المصرى بهليوبوليس سنة ١٩١٠، شاءت تحويلها إلى حق مكتسب للنساء، وذلك بعد أن آلمها جرح الجهل وأدماها ، فثارت ثورتها العاتية على إجحاف المرأة دينا ودنيا. فراحت وصاياها تتوالى بدءا بالدين وانتهاء برفع الغبن عن ممارسة المرأة لطقوسه فرأت :

"١- أن يذهب النساء سواء فى المدن والقرى، لحضور الصلاة وسماع الوعظ فى المعابد. فإذا نظرنا إلى سائر الطوائف الأخرى رأينا نساءها يذهبن زرافات ووحدانا للصلاة فى الكنائس وسماع الوعظ الدينى، ويستفدن من ذلك كثيرا"[١١٦].

٢- جعل التعليم الأولى إجباريا، وتكثير المجانية فى مدارس البنات الموجودة حالا، أو إنشاء غيرها لهذا الغرض. وإذا لم تقف نظارة المعارف بتعليم الفقيرات من الشعب، فواجب ديوان الأوقاف أن يخصص لهن من الأموال الخيرية ما يسد الثلمة ويفى بالحاجة. ولا ننس أن نذكر الجمعيات الخيرية وأغنياء الأمة بتعليم الفقراء من أبنائها وبناتها ليساعدوا على ترقى الأمة فى معارج الفلاح.

٣- إلزام جميع المدارس سواء أكانت أميرية أم أهلية بتعليم الدين تعليما صحيحا.

٤- أن يكون فى كل مدرسة للبنات، سيدة مصرية رشيدة، وظيفتها أن تراقب الفتيات فى أخلاقهن وسيرهن واتباعاهن أمور دينهن؛ لأن أغلب مدارس البنات وخصوصا الأميرية منها ومدارس الطوائف المسيحية ليس بها إلا معلمات أجنبيات لا يعرفن من عادات البلد وتقاليده كثيرا.

٥- توسيع نطاق مدرسة الممرضات الحالية، والأولى إيجاد مدرسة للطب جديدة لتعليم النساء المهنة تعلما كاملا؛ أى بدرجة تساوى درجة الأطباء من الرجال؛ لأن أكثر القابلات والممرضات الموجودات الآن على غاية من الجهل بأصول مهنتهن، حتى إنهن أودين بحياة الكثيرات من النساء البريئات"[١١٧].

٦- تكثير المستشفيات الخيرية والصيدليات للمرضى من الرجال والنساء

والأطفال، واتباع النظافة وما يجب اتخاذه من الاحتياطات عند تفشى الأوبئة لإنقاذ البؤساء من مخالب الموت والجهل؛ لأن الإحصائيات الرسمية دلت دلالة صريحة على كثرة وفيات الأطفال فى مصر، وإصابة الأحياء منهم بكثير من الأمراض الوبيلة التى كان أكبر أسبابها القذارة، وعدم اتباع أمهاتهم الطرق الصحية جهلا بها. وليكن صرف الأدوية للفقراء مجانا.

٧- أن يتخذ أولو الأمر جميع الوسائل الفعالة لمنع الحيف الواقع على النساء المصريات، فينبه على البوليس أن يراعى الآداب العمومية، وأن يسوق كل رجل يخرج عن الأدب مع المرأة إلى القسم.

٨- السعى فى تقليل تعدد الزوجات؛ لأن شقاء النساء واختلاف الإخوة الناشئين من هذه العادة وما يتبع ذلك من الشقاق، كل ذلك يدهور الأمة فى مهاوى الفناء الأدبى"[١١٨].

وهنا تتابع باحثة البادية فتقول: "أنا لا أريد تحريم التزوج باثنتين، فإن ذلك تحريج للناس بلا مسوغ. وإنما أقترح أن لا يتزوج الرجل على امرأته ولا يطلقها إلا بإذن من المحكمة الشرعية. أما الفوضى السائدة الآن فى الزواج والطلاق فضررها لا يخفى على أحد من المسلمين. يبيع الرجل ويشترى ويحلف ويمزح وبين ذلك تكون الزوجة طالقا بلا ذنب جنته، ويكون هو مطلقا بلا إرادة فى الفراق، وحاشا للإسلام ثم حاشا للإسلام أن يكون قصده من الطلاق تبديد شمل الأسر وتخريب البيوت العامرة"[١١٩].

٩- تعليم المرأة المصرية كل ما يلزم لجنسها من الصناعات الضرورية؛ كالتفصيل والتطريز والقيام على تربية الأطفال والخدمة، حتى لا تحتاج الوطنيات إلى غيرهن من الأجنبيات. أليس من العار أن نحتاج فى كل شىء إلى الأجانب حتى فى خدمة أنفسنا؟

١٠- وأخيرا تأتى الوصية العاشرة والأهم وهى منع النساء من المشى فى الجنازات بتاتا، ومن الاجتماع للندب واللطم والصراخ والتعديد بالطريقة القبيحة التى لا وجود لها إلا فى مصر"[١٢٠].

أما فيما يختص بالرجال فتقول "باحثة البادية" وفى هذا المقال: "ألفت النظر إلى المشقات الهائلة التى يتجشمها المسلمون فى نقل موتاهم من المدن الكبيرة، كمصر

والإسكندرية، مما يلحق ضررا بالمشيعين ويصدهم عن حب الاشتراك فى إحياء هذه السنة. لذا يكفى أن يكون الاحتفال من بيت الميت إلى أقرب مسجد للصلاة، وبعد ذلك يوضع النعش على عربة تخصص لذلك ويرجع المشيعون من بعد الصلاة، ولا يسر مع الجنازة إلا أهل الميت وأخصاؤهم"(١٢١).

ومن وصاياها العشر التى لا زالت تحاكى إشكاليات حداثية كثيرة تنطبق فى الريف كما فى المدينة، تنتقل "باحثة البادية" إلى "وظيفة المرأة فى المجتمع" لتحدد الفرق اللغوى والوظيفى بين الأنثى والمرأة فتقول : "نحن نريد أن نقرر وظيفة المرأة لا وظيفة الأنثى . المرأة نصف البشر ومكملته، وأما الأنثى فهى ضد الذكر، المرأة فيها معنى الإنسانية، وأما الأنثى فهى لبيان النوع، نقول أنثى الحيوان ولا نقول امرأته؛ لأنه إذا نظرنا إلى المرأة كأنثى فقط لساوت الحيوانات العجم، ولما بلغ هذا المجتمع الإنسانى مبلغه من الرقى"(١٢٢).

وقد قالت مى زيادة فى "باحثة البادية" : "لقد كان ألمها يعطى قلمها قوة تبدع من الكلام سيوفا وبروقا تمتلك القلب؛ لأنها تخابره بلا وسيط. فمزاج "باحثة البادية" العصبى الصفراوى، وجنسها النسائى، وقوة عواطفها، وحدة ذكائها، كل ذلك وضع فيها قابلية شديدة للألم واستعدادا كبيرا لرصد الأشياء والحوادث من وراء غشاء قاتم. اقرأ كل ما كتبته تجد أنينا متواصلا يكاد يكون ركزا ينقلب ساعة الوجع الشديد زئيرا وعويلا"(١٢٣).

فإذا عدنا إلى المرأة فى "باحثة البادية" استوقفنا كما استوقف مى رأى تقول فيه: "إنه لاسم فظيع تعدد الزوجات أو الضرائر. فهو عدو النساء الألد وشيطانهن الفرد. كم قد كسر قلبا، وشوش لبا، وهدم أسرا، وجلب شرا. إنه لاسم فظيع ممتلئ وحشية وأنانية. كم أحرج رجلا وعلمه الكذب فأفسد عليه خلقه، وكم بذر مالا، وكم علم الوشاية والحسد. فإذا ما لهوت أيها الرجل بعرسك الجديد فتذكر وراءك بائسة تصعد الزفرات يتساقط من مآقيها أمثال لؤلؤ عروسك، واخش الله فى صغار يبكون لبكائها علمتهم الحزن، فاستعاروا يواقيت عروسك أعينا. أنت تقرع سمعك الطبول والمزامير وهم لا يسمعون إلا دق الحزن فى طبول آذانهم وكانوا من قبل ذلك جذلين"(١٢٤).

لذا فإن موت الزوج بالنسبة "لباحثة البادية" كان أقل مأساة من عيشه مع ضرة من الضرائر، لأن بغض المرأة للضرة بغض لا يطاق ولا يوصف، "فباحثة البادية" بعد أن رأت عزاء الموت، عادت لتقارن بين الضر والطلاق فقالت: "والطلاق على مذهبى أسهل وقعا وأخف ألما من الضر. فالأول شقاء وحرية والثانى شقاء وتقييد. ألا إن حزينا حرا خير من حزين أسير"[١٢٥]. فتعدد الزوجات "مفسدة للرجل. مفسدة للمال. مفسدة للأخلاق. مفسدة لقلوب النساء"[١٢٦]. وكان فى اعتقاد "باحثة البادية" أن الرجل لم يشأ معاملة المرأة معاملة الند للند، فليعاملها على الأقل معاملة الوصى لليتيم لا معاملة السيد للعبد"[١٢٧].

وإذ انصرفت "باحثة البادية" عن المرأة التفتت إلى الآخر إلى الرجل ونضدت منه المساوئ المرعبة جاعلة الطمع فى رأس القائمة يلحق به الاستبداد كى لا نقول الاستعباد، وفى هذا ترى "أن المرأة مظلومة دائما. إذا كانت فقيرة لا يرغب فيها، وإن كانت وارثة يطمع فى مالها"[١٢٨]. ولهذا الآخر المتزوج تقول الباحثة: "لا أحب الأب يتكبر على أهله وأولاده فيظهر لهم بمظهر الجبار العنيف، ويظن أن ذلك استجلاب للهيبة وهو لا يعلم بما يشعرون. وهذا التجبر من جانب الأب يضعف الأخلاق فى الطفل ويربى فيه الجبن والذل ثم الاستبداد متى كبر"[١٢٩].

أما السفور فكانت "باحثة البادية" من أنصاره مبدئيا. فبرأيها أن كل ما تحتاج إليه المرأة ولا تجده بين الرجال كالطبيب البارع والأستاذ الماهر يجوز أن تستعين به الرجل، وجاهرت بأنها لو كانت واثقة من كمال المرأة وتهذيب الرجل لما ترددت فى إباحة السفور للجميع كما أنها تبيحه للراقية من النساء، ثم تسأل ما قيمة السفور إذا كانت المرأة جاهلة؟ وبم تفيدها خطوة كهذه؟ وهل تعد خطوة متقدمة فى سبيل تحريرها ؟ لذا تقول الباحثة : "ثم أفدنى أيها القارئ بالله ماذا تقول امرأة جاهلة لشاب تجتمع به ؟ أتباحثه فى العلوم وهى لا تدرك أهميتها ؟ أم تناضله فى السياسة وهى لا تعلم أين إنكلترا من جزائر الأرخبيل ؟ ولا يمكنها أن تفسر لفظة دستور أو استعمار مثلا. رأيى أن الوقت لم يأن لرفع الحجاب، فعلموا المرأة تعليما حقا، وربوها تربية صحيحة، وهذبوا النشء، وأصلحوا أخلاقهم بحيث يصير مجموع الأمة مهذبا، ثم اتركوا لها شأنها تختار ما يوافق مصلحتها ومصلحة الأمة"[١٣٠].

وهكذا كانت "باحثة البادية" كما يقول أحمد لطفى السيد : "أكتب سيدة قرأنا كتاباتها فى عصرنا الحاضر"(١٣١). كما "أنها أعادت إلينا ذلك العصر الذهبى الذى كانت فيه ذوات العصائب يناضلن أرباب العمائم فى ميدانى الكتابة والخطابة"(١٣٢).

إزاء هذا التمرد وإزاء هذه الشجاعة التى واجهت بها "باحثة البادية" القيمين على التعليم والقيمين على حقوق المرأة فى دينها وممارساته قال فيها شبلى الشميل: "علمها الواسع لم يبق فى رأسها عقيما كما هى الحال فى رءوس أكثر رجالنا حتى اليوم، وكأنها فى ذلك سلكت مسلك داروين نفسه فى العلوم الطبيعية؛ إذ حصر الخلق فى أصول قليلة تفرعت منها الأنواع الكثيرة بعد ذلك بالنشوء والتحول حذرا من تصعيب المطلب على أصحاب الحق أنفسهم"(١٣٣).

وقال فيها الشيخ عبد الكريم سلمان كبير مفتشى المحاكم الشرعية العليا: "إنها وضعت أساسا للمستقبل لبناء جديد، يخرج المرأة إلى عالم المشاركة الحقيقية للرجل. وبهذا يكون لهذه السيدة فضل المؤسسين"(١٣٤).

أما شارل أدامز فقال عنها فى كتابه "الإسلام والتجديد فى مصر" : "أؤكد أن ملك سارت على نهج الإمام الشيخ محمد عبده فى التوفيق بين المدنية الغربية والعلم الغربى وبين الحياة الاجتماعية والدينية والأدبية فى مصر"(١٣٥).

وأخيرا قال الشيخ حسين والى الذى كان وكيل الجامع الأزهر فى كتابات ملك: "أرتنى كتاباتك علم عائشة بنت الصديق وأدب سكينة بنت الحسين وأذكرتنى عهد الحضارة الإسلامية"(١٣٦).

والآن وإذا شئنا مقارنة بين زينب فواز وباحثة البادية وقاسم أمين فى كتابه "تحرير المرأة" الذى صدر فى العام ١٨٩٩ قلنا: "إن كتاب قاسم أمين ليس كتابا قديما له من العمر مائة عام؛ لأن مؤلفه هو أحد مناضلى عصر التنور ومقامه هو بين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وأديب إسحق وفرح أنطون وسعد زغلول وطه حسين وعلى عبد الرزاق. فمن هؤلاء من نظر إلى الخارج ومضى يحارب الاستعمار بالعمل السياسى المباشر لأنه رأس الداء، ومنهم من نظر إلى الداخل ورأى أن التجديد الدينى هو نقطة البدء فى بعثة الأمة، ومنهم من خاض معركة العقلانية

والفكر التشكيكى المتسائل، ومنهم من عمد إلى الأسلحة المستحدثة كالعلمانية والاشتراكية والداروينية والنيتشوية، أما قاسم أمين فاختار القضية الأخطر، اختار تحرير المرأة"[١٣٧]. قائلا: " ليس من العار علينا أننا وجدنا فى مثل هذه الحالة. وإنما العار أن نظن فى أنفسنا الكمال وننكر نقائصنا، وندعى أن عوائدنا هى أحسن العوائد فى كل زمان ومكان"[١٣٨].

فقاسم أمين يدعو كل محب للحقيقة أن يبحث معه فى حالة النساء المصريات وضرورة الإصلاح فيها، ولو تيقن حصول الضرر لشخصه من نشرها، وقد كان يعى تماما: "أن قوما سيقولون إن ماينشره بدعة"[١٣٩]، فيجيب نعم، ويعقب بسؤال :"لم يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟"[١٤٠]. وقد كان قاسم يخشى أن تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسره وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه.

فمما يؤيده الاختبار التاريخى التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها، وهو انحطاط لا تزال أمتنا تعانيه وتتشبث به؛ لأن الرجل فى أمتنا "استعمل المرأة متاعا للذة، له الحرية ولها الرق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهى ولها الطاعة والصبر"[١٤١].

ومن احتقار الرجل للمرأة "أن يملأ بيته بجوارٍ بيض أو سود، وأن يطلق زوجته بلا سبب، وأن يعين لها محافظا على عرضها، وأن يسجنها فى منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر"[١٤٢].

ولما كانت ملازمة المنزل مشفوعة بالجهل هما الركنان الواجبان لطهر المرأة وطاعتها، فإن قاسم أمين يسأل عن "البنت التى فقدت أقرباءها ولم تتزوج، وعن المرأة المطلقة، والأرملة التى توفى زوجها، والوالدة التى ليس لها أولاد ذكور، أو لها أولاد قصر، كل هؤلاء المذكورات يحتجن إلى التعليم ليمكنهن القيام بما يسد حاجتهن وحاجات أولادهن. أما تجردهن عن العلم فيلجئهن إلى طلب الرزق بالوسائل المخالفة للآداب"[١٤٣].

فلو تبصر المسلمون لعلموا "أن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهل لكسب ضروريات هذه الحياة بنفسها، هو السبب الذى جر ضياع حقوقها. فإن الرجل

لما كان مسئولا عن كل شيء استأثر بالحق في التمتع بكل حق ولم يبق للمرأة في نظره إلا كما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلا منه على أن يتسلى به"(١٤٤).

وإذ يؤكد قاسم أمين على تعليم المرأة اعترافا بهذا الحق المقدس، فإنه يتنبه لما تنبه إليه الفلاسفة والعلماء - وأغفله الدين، حتى إنه لم يذكره لا لفظا ولا شرعا - وهذا الانتباه هو الذى يوليه قاسم أمين لموضوع الحب إذ يرى أن "هذا الانجذاب الغريزى الذى أوجده الله فى كل المخلوقات الحية - حتى فى النباتات التى يشاهد فى بعضها حركة محسوسة بين الذكر والأنثى، إذا آن وقت التلقيح على طريقة حار فى تفسيرها علماء الطبيعة - هو أهم عنصر يدخل فى تركيب الحب، وهو يكفى لحدوث الميل بين الرجل والمرأة ولا يختلف فى الإنسان عنه فى الحيوان. أما أصل هذا الانجذاب وطبيعته وسببه فهو أمر لا يزال غامضا كأصول كل الأشياء تقريبا. وإنما يرجح قسم من العلماء أنه يتولد فى المراكز العصبية، فمتى وجد هذا الانجذاب بين رجل وامرأة شعرا بضرورة اقترابهما، فإذا تلاقيا أخذت كل منهما هزة الفرح، وكأن روحيهما صديقتان افترقتا فى عالم قبل هذا العالم، وأخذت كل واحدة منهما تبحث عن الأخرى، حتى إذا التقتا وجدت كل منهما ضالتها التى كانت تنشدها. وتنشأ بعد اللقاء آمال وأمان أكبر من مجرد التلاقى، فتختلطان ويحدث بينهما شبه العهد على ألا تفترقا، وترى كل واحدة منهما أن لا سعادة لها إلا باتصالها بالأخرى"(١٤٥).

إن مفهوم الحب الذى يحدثنا عنه قاسم أمين هو مفهوم يردنا إلى "مأدبة" أفلاطون وفكرة "الكور" التى انقسمت وظلت تعانى غربتها ووحدتها حتى التقت نصفها الآخر. ولكن أين النفوس الكروية من المفاهيم الدينية؟ وهل تتساوى نفوس النساء بنفوس الرجال وهم أرفع شأنا وأعلى مكانة؟ وهل يقر الرجل بنصف واحد وحيد يبحث عنه؟ إن أنصافه تتعدد وتتكاثر حتى لتبلغ ألفا وأكثر، فنصف الرجل نصف فريد واحد أحد ليست المرأة مكملة له، ولا هى مشابهة له، بل ربما كان نصفه نصف فتى أمرد أو نصف لواطى ولكنه ليس نصف امرأة!!!

وإذ يأتى قاسم أمين على الحب ومعانيه، فإنه ينبذ اللذة الجسمانية ويحذر من فقد الرغبة فيها عند تكرارها، ليرى أن الأمر بخلاف ذلك بالنسبة للذة المعنوية؛ لأنها

اللذة المتجددة في كل آن، "فإن كان المال زينة الحياة فالحب هو الحياة بعينها"(١٤٦). وأما عدم الحب من طرف المرأة؛ فلأنها لا تذوق معنى الحب. ولو أردنا أن نحلل إحساسها بالنسبة لزوجها نجد أنه يتركب من أمرين: ميل إليه من حيث هو رجل أبيح لها أن تقضي معه شهواتها، وشعور بأن هذا الرجل نافع لها للقيام بحاجات معيشتها"(١٤٧). من هنا استحال على الرجل أن يجمع بين عدوين اثنين : الزوجة والعلم، كما استحال على المرأة أن تجمع بين عدوين اثنين: الزوج والحب؛ لتبقى على ضمانتين اثنتين: اللذة والمادة.

لقد رسخ في أذهان الرجال أن تعليم المرأة وعفتها لا يجتمعان؛ لأن التعليم يفسد أخلاقها، وكأنهم نسوا أن البطالة هي أم الرذائل؛ لذلك قرروا أن جهلها يجب أن يقترن بحجابها؛ لأن الحجاب أصل من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها. وقد غالى الرجال في طلب التحجب والتحرج من ظهور النساء لأعين الرجال حتى صيروا المرأة أداة من الأدوات، أو متاعا من المقتنيات.

ومن المعروف أن قاسم أمين أقر بالحجاب الشرعي ولم يعارضه؛ إذ رأى أن الشريعة أباحت للمرأة أن تظهر بعض أعضاء من جسمها أمام الأجنبي عنها، غير أنها لم تسم تلك المواضع. وقد قال العلماء إنها وكلت فهمها إلى ما كان معروفا في العادة وقت الخطاب. واتفق الأئمة على أن الوجه والكفين من الأعضاء التي يمكن كشفها، خاصة وأنه يروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "إن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله وعليها ثياب رقاق، فقال لها يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه"(١٤٨).

وقد احترس قاسم أمين في معالجة موضوع الحجاب إذ قال : "لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصا تقضي بالحجاب لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفا يخالف تلك النصوص، مهما كانت مضرة في ظاهر الأوامر؛ لأن الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة"(١٤٩).

لكن برغم حرص قاسم أمين على عدم مخالفة "الكتاب" ونصوصه، فإنه يعود ليسأل: "كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للتعيش منها إن كانت

فقيرة؟ وكيف يمكن لخادمة محجوبة أن تقوم بخدمةٍ بمنزل فيه رجال؟ وكيف يمكن لتاجرة محجوبة أن تدير تجارتها بين الرجال؟ وكيف يتسنى لمحجوبة أن تفلح أرضها وتحصد زرعها؟ وكيف يسوغ لامرأة تقف فى القضاء خصما أو شاهدا أن تستر وجهها؟ وكيف يسوغ للقاضى أن يحكم على شخص أو أن يسمع شهادة شاهد مستتر الوجه؟"[150].

ثم يعود قاسم أمين ليؤكد حكمة الشرع "فى إباحة الإسلام كشف المرأة وجهها وكفيها ويقول ونحن لا نريد أكثر من ذلك"[151] ."أما النقاب والبرقع فمن أشد أعوان المرأة على إظهارها ما تظهر وعمل ما تعمل لتحريك الرغبة؛ لأنهما يخفيان شخصيتها فلا تخاف أن يعرفها قريب أو بعيد فيقول فلانة أو بنت فلان أو زوجة فلان كانت تفعل كذا، فهى تأتى كل ما تشتهيه من ذلك تحت حماية ذلك البرقع وهذا النقاب. أما لو كان وجهها مكشوفا فإن نسبتها إلى عائلتها أو شرفها فى نفسها يشعرانها الحياء والخجل، ويمنعانها إبداء حركة أو عمل يتوهم منه أدنى رغبة فى استلفات النظر إليها. والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده"[152].

وإذا كان من المسلّم به أن المرأة لا تكون، ولا يمكن أن تكون وجودا تاما إلا إذا ملكت نفسها، وتمتعت بحريتها، قال قاسم أمين: "إن الحجاب مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقائها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها؛ لأن من أكبر أسباب ضعف الأمة حرمانها من أعمال النساء وحرمان النساء من علم الحياة، ونعنى بذلك الاختلاط بالناس واختبارهم واستعراف أخلاقهم"[153].

ولما صار قاسم أمين عرضة للكثير من النقد والتجريح، قام يدعو القارئ للمقارنة بين المرأة النصرانية والمرأة المسلمة فقال :"إذا أراد القارئ صحة ما أسلفته من مضار الحجاب على وجه لا يبقى للريب معه مجال، فما عليه إلا أن يقارن بين امرأة من أهله تعلمت، وبين أخرى من أهل القرى أو من المتجرات فى المدن لم يسبق لها تعليم. فإنه يجد الأولى تحسن القراءة والكتابة وتتكلم بلغة وتلعب البيانو ولكنها جاهلة بأطوار الحياة بحيث لو استقلت بنفسها لعجزت عن تدبير أمرها وتقويم حياتها.

ويجد الثانية قد أحرزت-مع جهلها- معارف كثيرة اكتسبتها من المعاملات والاختبار وممارسة الأعمال والدعاوى والحوادث التى مرت عليها، فإذا تعاملتا غلبت الثانية الأولى. ومن هذا نرى أغلب نساء نصارى الشرق يعرفن لوازم الحياة، ولكثرة ما رأين وسمعن باختلاطهن بالرجال، فقد ورد على عقولهن معان وأفكار وصور وخواطر غير ما استفدنه من الكتب، فارتفعن بفضل هذا الاختلاط إلى مرتبة أعلى من المرأة المسلمة المواطنة لهن مع أنهن من جنس واحد وإقليم واحد"(١٥٤).

من هنا فالمرأة التى تخالط الرجال تكون أبعد من الأفكار السيئة من المرأة المحجوبة؛ لأنه من ألزم لوازم الحجاب أنه يهيء الذهن فى الرجال وفى النساء معا لتخيل الشهوة بمجرد النظر أو سماع الصوت. لذا فمن البديهى كما يرى قاسم أمين "أن المرأة التى تحافظ على عفتها وشرفها وتصون نفسها عما يوجب العار وهى مطلقة غير محجوبة لها من الفضل والأجر أضعاف ما يكون للمرأة المحجوبة، فإن عفة هذه قهرية، أما عفة الأخرى فهى اختيارية، والفرق كبير بينهما. فإذا كانت نساؤنا محبوسات محجوبات فكيف يمكنهن أن يتمتعن بفضيلة العفة؛ وما معنى أن يقال إنهن عفيفات؟ فالعفة التى تكلف بها النساء يجب أن تكون من كسبهن، ومما يقع تحت اختيارهن ، لا أن يكن مستكرهات عليها، وإلا فلا ثواب لهن فى مجرد الكف عن المنكر، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: من عشق فعف فكتم فمات فهو شهيد"(١٥٥).

فالذى يجب علينا هو معالجة المضار التى يظن أنها تنشأ عن تخفيف الحجاب. ولا توجد طريقة أنجع فى ذلك العلاج إلا التربية التى تكون هى الحجاب المنيع والحصن الحصين بين المرأة وكل فساد يتوهم فى أية درجة وصلت إليها من الحرية والإطلاق. فالإطلاق فى نفسه لا يمكن أن يكون ضارا أبدا متى كان مصحوبا بتربية صحيحة؛ لأن من كملت تربيته استقل بنفسه واستغنى عن غيره.

وما إن ينتقل قاسم أمين من الخاص إلى العام حتى يعود ليقارن ثانية بين أمم الغرب وأمم الشرق فيقول: "إن كان من له إلمام بأحوال الشرق يرى أن تأخير المسلمين عام فيه أين كانوا، فالسبب يجب أن يكون عاما أيضا. وقد ذهب جمهور الأوروبيين وتبعهم قسم عظيم من نخبة المسلمين إلى أن الدين هو السبب الوحيد فى انحطاط

المسلمين وتأخرهم عن غيرهم حتى قال ابن خلدون: إن هذه الأمة الأمية لا تصلح للمدنية أبدا. غير أن قاسم أمين يعود ليسأل: أليس التوحيد خاتمة العلوم كلها وخلاصة مجموعها؟ فانحطاط الدين اليوم تابع لانحطاط العقول التى أهملت التربية فى الرجال وفى النساء معا"[١٥٦].

ويقول قاسم أمين عن تعدد الزوجات: إن "فيه احتقاراً شديداً للمرأة، وأنه مثار للنزاع بين الضرائر، كما أنه مثار لعواصف الشقاق والخصام بين أولاد من أمهات مختلفات. لذا لا يُعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة إلا فى حالة الضرورة المطلقة. والمروءة تقضى أن يتحمل الرجل ما تصاب به امرأته من العلل كما يرى من الواجب أن تتحمل هى ما عساه كان يصاب به؛ لأن أبغض الحلال عند الله الطلاق"[١٥٧].

إذا كانت هذه هى "التيمات" التى تعرض لها قاسم أمين بالنقد والدعوة إلى إصلاحها ، فإن ريادته لم تكن ريادة سبق؛ لأن هناك من يرى "أن الأتراك العثمانيين كانوا أسبق من المصريين فى سلوك هذا السبيل، وأن الآستانة ارتفعت فيها هذه الصيحة قبل القاهرة، وأن صحيفة "الجوانب" قد شهدت دعوة صاحبها أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٨٨) إلى تحرير المرأة قبل أن يولد قاسم أمين ... ويعللون سبق الأتراك إلى هذا الميدان بكثرة اختلاطهم بالأجانب، وسبقهم فى الاطلاع على أسباب التمدن الحديث"[١٥٨].

أما إذا أردنا التأريخ لنشأة المدارس العربية والوطنية التى قامت لتعليم البنات بعض الفنون والعلوم، وهى تلك التى أنشأها محمد على للتمريض وغيره من الفنون، "فهو تأريخ سابق على صدور الجوانب فى ستينيات ذلك القرن بثلاثة عقود تقريبا"[١٥٩].

حتى إذا نقبنا فى الفكر العصرى الذى شهدته مصر فى ظل تلك الدولة الحديثة ومجتمعها، "وجدنا الدعوة المباشرة إلى تحرير المرأة وتعليمها معلنة فى كتاب رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز "، وتاريخ تأليفه سابق على أكتوبر سنة ١٨٣٠، وطبعته الأولى قد صدرت ١٨٣٤، وهو قد ترجم إلى التركية فى ذلك التاريخ. ثم يأتى كتابه "المرشد الأمين لتربية البنات والبنين" الذى كتبه فى بداية السبعينيات بتكليف من (ديوان المدارس) كى يدرس فى مدارس البنات... ويأتى

حاويا لكثير من الآراء ووجهات النظر التى يمثل مجموعها أول بناء فكرى يكرسه مفكر عربى لقضية تحرير المرأة فى عصرنا الحديث"[١٦٠].

ولكن تبقى لقاسم أمين فى هذا الميدان ميزة ينفرد بها عن كل ما عداه من المفكرين والمصلحين الذين أسهموا بسهم فى هذا السبيل ... فكل من عدا قاسم أمين كان حديثهم عن تحرير المرأة والنهوض بها أمرا من أمور كثيرة تناولوها فيما أبدعوا من أفكار وآثار، أما قاسم أمين فهو الوحيد من بين كل هؤلاء الذى وهب جهوده وجميع آثاره – تقريبا – لهذه الدعوة، حتى لقد ذهب عَلَماً عليها ورمزا لها، تتداعى قضاياها وحجج أصحابها إذا ذكر اسمه فى أى وقت وأى مجال"[١٦١].

هذا ويرى نقاد قاسم أمين ومن بينهم محمد عمارة " أن للإمام محمد عبده مشاركة فى تأليف كتاب "تحرير المرأة"؛ لأن الفصول التى عرضت لرأى الشرع فى قضايا الحجاب والزواج والطلاق وتعدد الزوجات هى للأستاذ الإمام وليست لقاسم أمين"[١٦٢].

ومن النقاد من يرى أنه "عندما اختمرت فكرة "تحرير المرأة" فى ذهن قاسم أمين، عرض على صديقه أحمد شفيق أن يشاطره العمل فى تأليف الكتاب، فاعتذر بأن الأفكار لم تتهيأ بعد لقبول مثل هذه الدعوة، فمضى قاسم أمين وحده يهئ الأفكار للإصلاح الاجتماعى، إصلاح نصف المجتمع، دون أن يخشى طعنة من رجال الدين فى إسلامه. فمحمد عبده أستاذه مفتى الديار المصرية، وهو لن يكون أول داعية إلى تحرير المرأة من الجهل فأمامه نخبة من المصلحين، كان منهم رفاعة الطهطاوى، والشيخ محمد عبده نفسه، وأحمد فارس الشدياق فى "الساق على الساق"، وعبد الله النديم على صفحات "الأستاذ"، وعلى مبارك فى الجزء الثانى من كتابه "طريق الهجاء والتمرين على القراءة فى اللغة العربية"، وكلهم تحدثوا عن وضع المرأة وحقها فى التعليم، ولكن أحدا منهم لم يتناول سجن المرأة وحجابها، ورأى الدين فى الحجاب الشرعى"[١٦٣].

وقد كان من أسباب انفتاح قاسم أمين على مبادئ الحرية والمساواة أنه "كان من أولئك الذين ازدوجت شخصيتهم، فهو يضع قدما فى الغرب وقدما أخرى فى الشرق. وهو ينظر بعين إلى أوروبا ويرنو بالعين الأخرى إلى مصر. وهو بعد ذلك حامل ثقافتين حاول أن يلائم بينهما حين أخذ نفسه بالتوفيق بين الشرق والغرب"[١٦٤]

فبعد أن قرأ قاسم أمين كتاب شارل داروين فى نظرية النشوء والارتقاء "صار يؤمن بفكرة التقدم؛ لأنه اتخذ له شعارا هذه الآية التى رآها تتفق والفلسفة الجديدة: إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"(١٦٥).

والسؤال هنا كيف يغير أناس ما بأنفسهم وما بثقافتهم طالما أن الطائفية العنصرية قائمة فى بنية لغتهم العربية ذاتها وفى علامات التنوين أو التصريف حيث تمنع الأسماء المؤنثة من التنوين والتصريف، وتصبح مساوية للأسماء الأعجمية، وتعامل معاملة "الأقليات" من حيث الإصرار على حاجتها للدخول تحت "حماية" أو "نفوذ" الرجل، لأن المذكر أصل والمؤنث معدول عنه، وفرع لا فاعلية له.

وإذ وعى قاسم أمين أن الكلام المطبوع يفعل فى نفس الجاهل فعل السحر فيستولى على عقله، قال: "يظهر أن باب الاجتهاد أغلق فى اللغة كما أقفل فى الشرع، وصار من المقرر بيننا أن اللغة العربية وسعت وتسع كل شيء !! ولكى يكون هذا الاعتقاد صحيحا يجب أن نفرض أن هذه اللغة نتيجة معجزة ظهرت كاملة من يوم وجودها فى العالم. وهذا يناقضه قيام الدليل على أن جميع اللغات خاضعة لقوانين التحول والرقى العام، وتابعة فى أطوارها لسير الإنسانية. ففى اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم، أما فى العربية فإنه يفهم ليقرأ . لذلك كانت القراءة عندنا من أصعب الفنون"(١٦٦). هذا، ولما كانت بعض القراءات لا يطالها التغيير ولا التصريف، بل هى قراءات ثابتة، صارت لها مفاهيم ثابتة، وانغلقت على نفسها، لا تقبل جدلا ولا تأويلا ومنها كثير يطاول المرأة ومكانتها وإرثها وحجابها وحقوقها.

فإذا كانت اللغة تتعامل مع المرأة من منظور طائفى عنصرى يساوى بينها وبين "الأقليات" أو "الأعاجم"، فإنها إنما تعكس مستوى وعى الجماعة التى أبدعت تلك اللغة حتى دخل الوعى الذى يمثله الخطاب القرآنى فى صراع مع الوعى الذى تمثله اللغة من خلال الصراع المركب والمعقد جدا على أرض السياسة أولا، ثم على ساحة الفكر الدينى والثقافة العربية كلها بعد ذلك. ومن أمثلتنا على ذلك "المكانة التى كانت تحتلها المرأة فى مجتمع الأندلس على مستوى الاجتهادات داخل المذهب، وهى مكانة جديرة بالتأمل، حيث كان من حق المرأة أن تشترط على زوجها عدم الزواج بأخرى.

وكانـت بعـض النسـاء يشترطن أن يكون لهن حق تطليق الأخرى إذا تزوج الرجل بغير علمها. وكـان الفقهـاء يحكمـون بـناء على هذه الشروط المصاحبة لعقد الزواج. ولم يقل أحـد الفقهاء إن تلك الشروط تعارض مبدأ "القوامة" الذى صار مبدأ على مستوى العقيدة فى العصور المتأخرة"(١٦٧).

هـذا ولم يكـن مـن قبـيل المصـادفة أن أحداث ثورة ١٩١٩ هى ذاتها التى شهدت بدايـات سفور المرأة، بعد أن شاركت الرجل فى التظاهر والهتاف ضد الاستعمار، وبعد أن واجهـت رصاص القوات البريطانية. كانت دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة قد أحدثت أثـرها رغـم الهجـوم الذى تعرض له هو وكتابه من جانب المحافظين والرافضين لرياح التغيير.

فالفـارق بـين خطـاب النهضـة وخطـاب السـلام المعاصر هـو الفـارق بـين الجمـع والتشـتيت، بـين مفهـوم "الوطـن" المعـتمد على وحدة الأرض والتاريخ والمصالح المشتركة، وبـين مفهـوم "القبـيلة" المعـتمد عـلى وحـدة الـدم، أو مفهـوم الديـن المعـتمد عـلى وحـدة العقـيدة. هـذا ويمكنـنا تـلمس تلـك الفـروق مـن خـلال خطاب النهضة حول قضية المرأة، حيـث يشـير قاسـم أمـين إلى الاحـتكاك المباشر بالمجتمعات الأوروبية المتقدمة وما أحدثه مـن تـأثير عـلى أسـاس أنـه واقـع لا بد من مواجهته بدلا من الهروب منه وتجاهله. وهو واقـع لـه إيجابـياته فـيما طرأ على وضع المرأة من سفور واختلاط بالرجال، يكاد فيه قاسم أمـين يكـرر أطـروحات رفاعـة الطهطـاوى عـن المـرأة الباريسـية الـتى لم يمـنعه إعجابـه بجسـارتها مـن ازدراء مسـألة ملامسـتها للـرجال فـى حـركات الرقص. يقول قاسم أمين: "طرقـت ديارنـا حوادث، ودخلنا ضرب من الاختلاط من أمم كثيرة من الغربيين، ووجدت علائـق بينـنا وبينهم علمتنا أنهم أرقى منا وأشد قوة. ومال ذلك بالجمهور الأغلب منا إلى تقلـيدهم فـى ظواهـر عوائدهـم، خصوصا إن كان ذلك إرضاء لشهوة أو إطلاقا من قيد. فكان مـن ذلـك أن كـثيرا مـن علياتنا تساهلوا لزوجاتهم، ومن يتصل بهم من النساء، وتسامحوا لهـن فـى الخـروج إلى المتـنزهات وحضور التياترات ونحو ذلك. فلم يعد فى مصلحتنا، ولا مـن المسـتطاع لـنا، محـو هـذه الحالـة والـرجوع إلى تغليظ الحجاب، بل صار من منمنمات شئوننا أن نحافظ عليها، ونتقى المضار التى نشأت عنها، ذلك هو ما نستطيعه"(١٦٨).

هكذا نجد خطاب النهضة مدركا لقوانين الاجتماع البشرى كما أسسها ابن خلدون، ومنها أن المغلوب يقلد الغالب دائما فى سلوكه وزيه وشارته، وهذا هو الذى حدث فى المجتمعات العربية.

ولم يكن من الممكن لخطاب النهضة أن يناقش مسألة مرجعية الشريعة، خاصة وقد تأسست بنيته على أساس "عدم التعارض" بين التقدم وبينها." إن من أهم أطروحات خطاب النهضة-كما يتمثل فى خطاب محمد عبده الذى يعد أستاذا مباشرا لقاسم أمين- أن الإسلام هو دين الحرية والمدنية والتقدم؛ كما أن التعارض بين التقدم الذى تمثله أوروبا وبين الإسلام ينشأ عن الجهل بالإسلام وعن التقاليد البالية التى ألصقت خطأ بالإسلام. ومن هنا يتقدم قاسم أمين ليقرر أن تدنى وضع المرأة فى المجتمعات العربية الإسلامية وما فرض عليها من حجاب وقيود لا يجد تفسيره فى الإسلام، وإنما تفسيره الوحيد حالة "التخلف" التى تعيشها تلك المجتمعات. وللتخلف أسباب فى واقع المجتمعات الإسلامية وفى تاريخها، يجملها قاسم أمين فى الاستبداد والديكتاتورية مكررا ما قاله الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى"(١٦٩). "فسلطان العادة أنفذ حكما من كل سلطان، وهى تتغلب دائما على غيرها من العوامل والمؤثرات حتى على الشرائع. وقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسره وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه"(١٧٠).

هكذا يقف خطاب قاسم أمين عند حدود تبرئة الإسلام من تهمة الجناية على المرأة، ومن تبعة التخلف عامة، فيقول: "لكن وا أسفاه! لقد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التى انتشر فيها الإسلام، ودخلت فيه حاملة ما كانت عليه من عوائد وأوهام (الإشارة إلى الأتراك)، ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حدا يصل بالمرأة إلى المقام الذى أحلتها الشريعة فيه، وكان أكبر عامل من استمرار هذه الأخلاق توالى الحكومات الاستبدادية علينا"(١٧١).

لذا قد يقال إن خطاب النهضة أراد "التوفيق" ولكنه انتهى إلى "التلفيق"؛ لأن التأويل العقلانى الذى أسسه محمد عبده صار محاولة لجعل الإسلام ينطق بقيم التقدم والمدنية والحضارة، وهى قيم انتهت اليوم بانحطاط الدين فى جميع مظاهره حتى فى العبادات. "فالإسلام لم يعطنا حكما جازما عن جوهر المرأة فى ذاتها. ذلك الحكم الذى

لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح فى هذا المعنى، إنما الذى يوجد أنه أبان عن ضعف المرأة وتأخرها فى الحياة تقريرا للحال الواقعة. ففرض كفالتها على الرجال، وانتقص من ميراثها لكفالة الرجل لها"[١٧٢].

وكان من سوء حظ المسلمين-ولا نقول الإسلام- أن معظم علمائهم وفقهائهم لم يراعوا الإسلام فى التدرج بذلك النقص البادى فى أحوال المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى تصير حقوقها كاملة، بل هم أفسحوا لذلك النقص أن يعظم ليتسع الفرق بينهما فى الأحكام ويتضخم الخلف بينهما فى الحياة.

ففكر النهضة بشكل عام "والفكر الداعى إلى تحرير المرأة بشكل خاص، يعد فى نظر الخطاب الدينى جزءا من مخطط صهيونى للقضاء على الإسلام ومقاومة مشروعه الحضارى؛ لأن المناداة بتحرير المرأة هى مناداة تحركها أصابع خفية من ماسونية وشيوعية وماركسية، وقد نجحت هذه الحركات المشبوهة فى إدخال المرأة كسلاح رهيب فى معركتها ضد الإسلام، فزج بها فى جحيم الشقاء تحت شعارات خادعة براقة، ثم بيعت سلعة رخيصة، وقدمت قربانا زهيدا على مذابح شهوات الصهيونية العالمية، ورفعت الشعارات الخادعة لسحق هذا المخلوق الكريم. فمن لواء تحرير المرأة الذى رفع قاسم أمين صوته به، إلى اتحادات النساء التى ابتدأتها هدى شعراوى وشقيقتها أمينة السعيد، إلى بيوت البغاء التى تولت كبراها أكبر العواصم العربية باسم الفن، إلى دور الأزياء ، ودكاكين التجميل التى يشرف عليها يهود باريس وروما وهوليود، اقترنت الاتحادات النسائية ببيوت البغاء وتساوى الفن بالفاحشة والعلم بالفجور"[١٧٣].

وهكذا صار خطاب تحرير المرأة خطابا مريبا بالدوائر الاستعمارية وبخطاب التآمر الثلاثى: الماسونى والصهيونى والبهائى، إن لم يكن الشيوعى. وبقى الإسلام بريئا من إجحافات الإرث والوصاية والولاية والحجاب والنقاب.

أما الكتابة، فلم تكن واحدة من دوائر الهم الإسلامى؛ لأن المرأة المنفية داخل اللغة وداخل المجتمع لم يكن بمقدورها أن "تسترجل"، وأن تجعل "للقلم" ذاكرة أنثوية. فاللغة لما تزل ذاكرتها الخاصة وهى ذاكرة مشحونة بالفحولة، يرتكز فيها اللفظ المذكر بالمعنى الذكورى، فالرجل لم يصنع التاريخ فحسب ولكنه كتب هذا التاريخ وصاغه لغويا، فصار هو صانع هذا التاريخ وصانع منجزاته.

لـذا، "فـإن كـتابة المـرأة جـاءت كطـارئ لغوى، فلم تجد بدا من أن تكتب مثلما كتب الرجل وكأنها قد استرجلت"[١٧٤].

فعـبد الله الغذامـى إذ يستشـهد بعـبد الحمـيد بـن يحـيى الكاتـب يقول : "خير الكـلام مـا كـان لفظـه فحـلا ومعناه بكرا. وكأنه بهذا يعلن عن قسمة ثقافية يأخذ فيها الـرجل أخطـر مـا فـى اللغـة وهـو (اللفـظ) بما أنه التجسد العملى للغة والأساس الذى ينبـنى علـيه الوجـود الكـتابى والوجـود الخطابى لها. فاللفظ فحل ذكر وللمرأة المعنى. وهى قسمة تفضى إلى قسمة ثانية يأخذ فيها الرجل (الكتابة) ويحتكرها لنفسه ويترك للمرأة (الحكى)"[١٧٥].

حـتى إذا جـاءت المـرأة إلى الوجـود اللغـوى الـذى تأخـرت عـنه طويلا، أحست بكـثير مـن الغربة؛ "لأن اللغة ليست من صنعها، ولأن المرأة موضوع لغوى وليست ذاتا لغوية".

غـير أن هذه الغربـة التى تجاوزت شهرزاد أفقها؛ لأنها كانت ذاتا لغويـة وذاتا ثقافـية وذاتـا مؤنسـنة، تعـود لـتطل عليـنا فـى آفاقهـا الإنسـانية وفـى نهايات القرن العشـرين مـع روائيـتين اثنـتين هما شاهدنا فى تحويل الكوابيس إلى لغة تتحمل عبء الحـياة. هاتـان الروائيتان هما: حنان الشيخ فى "حكاية زهرة"[١٧٦]، وغادة السمان فى "الرواية المستحيلة"[١٧٨] و "القمر المربع"[١٧٩].

ولربما اختارت هاتان الكاتبتان الرواية بوصفها فنا تعبيريا؛ لأن الروائى يخلق بكـل حرية وبدون نموذج. فالرواية التجريبية هى رواية الحرية التى تؤسس قوانينها الذاتـية وتتبـنى قـانون الـتجاوز المسـتمر، ولذلـك فهـى تخـون كـل سلطة خارج النص وخـارج التجربة الذاتية المحض. فرفض سلطة النموذج تنبثق من الوعى بضرورة إعادة الـنظر فـى علاقـة العمل الروائى بمرجعيته الواقعية؛ لأن الواقعية، بأشكالها الأنثوية الـيوم، هـى واقعـية مأزومـة. وكـأن التجريب سعى دءوب فى مسارب جديدة لم تطأها قـدم، كمـا أنـه تجاوز مستمر للقاعدة والقانون؛ لأنه مخرج الرواية العربية من ترهلها فى زمن انهيار الثوابت.

فـنحن حـين ندخل عوالم "حكايـة زهرة" و "الرواية المستحيلة" و "القمر المربع"

يشدنا إليها تداخل الأشكال والرؤى والأساليب وتتسلل إلينا فكرة الحداثة بما هى نقيض للسكون والتسليم وتجسيد للتحول المستمر، وبحث ملح عن "نموذج أعلى" فى الكتابة لا يتحقق فى حيز زمانى أو مكانى محدود، بل يبقى كائنا ورقيا سرديا يصعقنا بتلبساته وحيواته المضمرة والباطنة.

ولأن الكتابة لا يمكن فى نهاية المطاف إلا أن تبتكر مخاطبا ما، وأن توجه إلى آخر ما، فإن رواية الحداثة بدأت تشهد درجة غير عادية من التركيز على الأقرب من النفس تتجه إليه وتناجيه، وكأن الآخر الوحيد القادر على احتلال الخواء هو إما الجسد/ الذات (كما فى حكاية زهرة)، وإما المرأة/ المأثور الشعبى (كما فى القمر المربع)، وإما المرأة/الكتابة (كما فى الرواية المستحيلة).

ففى حكاية زهرة ليس غريبا أبدا أن نشهد انتشارا ملفتا لنمط من رواية الجسد المتعين والمحسوس. ومن الطبيعى أن يتخذ هذا الانتشار شكل تركيز مهووس على الجسد؛ لأنه أكثر شىء فى الوجود استغراقا فى فرديته واقتصارا على الحميم والخاص.

وإنه لمن الشيق والجميل المثير "أن رواية الجسد وهوية العرى كما هوية الالتباس، راحت تنتشر مع تصاعد موجة الأصولية الدينية والقمع الأخلاقى والفكرى الذى تفرضه"(١٨٠).

ولما كانت الذات رواية المرأة، وكان العالم رواية الرجل؛ فإن "زهرة" حنان الشيخ كانت تحاول وقف الاختناق فى زمن الحرب بتحرير جسدها والتهامه وصولا به إلى سكينة الموت.

"فزهرة" تفتتح النص برأس الدكتور شوقى "يتكئ فوق حضن أمها"(١٨١)، فى "غرفة من غرف الشام المزيفة"(١٨٢)، حيث مددت الأم ابنتها على سرير جديد بأثاثه وانضمت هى إلى الدكتور شوقى حين قرع الباب وتعالت الأصوات قائلة "افتحوا الباب هذا أوتيل مو سوق"(١٨٣). عندها قالت "زهرة" فى حياة أمى كان هذا الرجل، وما تبقى حوله رماد طائر"(١٨٤).

ورغم وجود هذا الرجل كانت "زهرة" تؤكد دائما: "أنا قريبة من أمى أكثر من

البرتقالة وصرتها"[١٨٥]، ولكنها سرعان ما تعود لتتساءل: "لماذا تصطحبنى أمى معها دائما وتعذبنى دائما؟"[١٨٦] "إنها تحتمى بى"[١٨٧]؛ لأن خوفنا مشترك من أبى صاحب البدلة الكاكية والجسم الممتلئ.

وهربا من لقاءات الشام ومن ثم الجنوب وبيروت، قررت زهرة اللجوء إلى خالها هاشم الهارب إلى أفريقيا إثر الانقلاب الفاشل للحزب السورى القومى الاجتماعى. وهناك كانت تود "أن تدفن سر افتضاض بكارتها وإجهاضها مرتين"[١٨٨]. بسبب مالك الذى كانت تضاجعه فى الكاراج حيث تقرر مصيرها. وبعد مالك "جاء ماجد من أفريقيا يعرض عليها الزواج فقبلت"[١٨٩].

ومع أن "زهرة" ليست جميلة، فإن فرحة ماجد بها لا توصف، إلى أن كانت ليلة الدخلة، حيث أحس ماجد "أنه لا يخترق سدودا وأن الشراشف لا تزال بيضاء"[١٩٠]. غير أن "زهرة" تجرأت على ماجد وقالت : "أحضر الطبيب وهو سيقول لك إنى كنت عذراء قبل أن تتزوجنى"[١٩١]. وفى العيادة اعترفت "زهرة" بأن رجلا اغتصبها وهى آتية من عملها إلى البيت. وقد كانت "زهرة" فتاة داهية وقذرة، وطالما أنها فى أفريقيا "فلن تطلب أم خالد من ابنها الشرشف الملطخ بالدماء حتى تريه لأم زهرة وللأقارب والجيران"[١٩٢]. وصارت أمنية "زهرة" أن تظل وحيدة، وأن تتخذ من الحمام عالمها الخاص والوحيد الذى كان عالم أمها الذى يقيها من الإدانة والخوف.

"فزهرة تعتذر دائما بأنها كانت شاهدة منذ البداية حتى النهاية. إنها متفرجة وحسب، سواء فقدت عذريتها أو أجهضت أو تزوجت، "فزهرة" عديمة المسئولية، وهى ضحية "الفعل بها" لا سيدة أفعالها، باستثناء قرار اتخذته بالعودة من أفريقيا إلى لبنان؛ حيث لجأت إلى قناص البناية التى على مفترق شارعهم، تصعد الدرج إليه، "وعندما تنتهى إلى السطح يتمدد فوقها ثم ينهض وهو يمسح ما حول فتحة بنطلونه بطرف كمه ويقفل أزراره"[١٩٣]. وكانت "زهرة" تعود إليه كل يوم، "وكأن الحرب قد ألغت العذرية وأعادت زهرة إنسانة طبيعية"[١٩٤] ،تتمنى أن يتزوجها القناص. وكان أن حبلت "زهرة" وكان أن وعدها القناص بالزواج، وتأخرت "زهرة" حتى الليل فى آخر لقاء مع سامى الذى شاء لها أن تعود تحت جنح الظلام؛ لأنه قرر أن يقتلها وهو

يضاجعها، وكان آخر ما تفوهت به "زهرة" "أنه قتلنى، من أجل هذا جعلنى أنتظر الليل، ولكنها لم تكن تعرف إذا قتلها لأنها حبلى أم لأنها سألته إذا كان قناصا؟"(١٩٥).

هذه هى محنة الجسد الذى حملته "زهرة" من الجنوب إلى بيروت فأفريقيا فالجنوب، وكانت محنته محنة "ضد - أوديبية Anti-Oedipienne"؛ لأن "زهرة" وأمها كانتا كالبرتقالة وصرتها تتواطآن ضد السلطة الذكورية التى هى سلطة الأب أو الزوج، وتحاولان أن تخلقا لهما "نماذجهما العليا" و"حريتهما" بعيدا عن العائلة ومقدساتها، أو الماضى وتقاليده، أو حرمة الجد الذى كان فى الجنوب منصرفا لزراعة الدخان، والذى لم تكن أم "زهرة" تتحرج من الكذب عليه كلما ذهبت للقاء الدكتور شوقى؛ إذ تتذرع بأنها جاءت لإنهاء معاملة رسمية. ولم يكن يشك بأم "زهرة" سوى زوجها الذى كان يعيرها بقوله "طب الجرة عاتما بتطلع البنت لأما".

"فزهرة" تشبه إلى حد بعيد أمها فى موقفها من الإجهاض. فالأم كانت تكره الإنجاب لأنها تكره زوجها، حتى إنها كانت كلما حملت أجهضت؛ لأنها كانت تود أن تنجب من الدكتور شوقى لا من زوجها المخدوع. و "زهرة" أجهضت مرتين بسبب مالك، دون أن يعنيها أمر الحب أو اللاحب، فهى قد اختارت رجلا متزوجا ليفض بكارتها فى جو كثير القذارة والاتساخ، فى الكاراج حيث تفوح رائحة الزيت والبنزين والشحم من جسد مالك البطل!!!

والسؤال: ما كانت محنة "زهرة"؟ وما محنة جسدها؟ هذا الجسد الذى لم يعرف يوما هوية له، أو تشده نرجسية صاحبته التى لم تكن ترى فى وجهها إلا البثور والدمامة !!! هذا الجسد المتنقل من مالك إلى ابن الخالة ثم إلى الخال ثم إلى ماجد وأخيرا سامى القناص، لم يعرف شرع علاقة من العلاقات أو قانونا من القوانين، فقانونه ليس المواجهة وإنما الهرب إلى الحمام. فالحمام كان ملجأ الأم من زوجها، ثم تحول فيما بعد إلى ملجأ لزهرة، وخاصة فى أفريقيا. إنه الملجأ من الخال هاشم والزوج ماجد.

غير أن هذا الملجأ سقط حيث راحت "زهرة" تتعرى للقناص سامى فوق "السطوح". عندها لم تعد بحاجة لملجأ؛ لأنها كانت تعود من السطح بكثير من

الطمأنينة والتصميم. إنها هى من كان يقصد هذا القناص، وقد اختارت وربما لأول مرة من تضاجع، وفرحت باختيارها؛ لذا مارسته طقسا يوميا، ظلت تسعى إليه إلى أن قتلها.

ونعود ثانية إلى السؤال : ما النموذج الذى شاءت حنان الشيخ تقديمه فى "حكاية زهرة"؟ وهل حجتها مقبولة إذ تقول: "لا مكان للعذرية فى الحرب؟" وهل تود التوكيد على تفجر الجسد فى اشتعال الموت؟ وهل كان جسد "زهرة" فى سباق مع حتفه المعنوى والمادى؟ أم أن جسد "زهرة" يرمز إلى أخلاقيات فئة لا تسائل الأخلاقيات والإثم والخطيئة؟

هل جسد "زهرة" هو الجسد العبثى المتهالك الذى ليس ملكا لصاحبه، بل هو مشاع!! وهل موت "زهرة" هو الموت المأساوى لبطلة خيرة نبيلة حاولت أن تصرع قدرها فوقعت صريعته؟ أم أنه الموت الذى نحس إزاءه بكثير من الشماتة فنتطهر، لأن جسد "زهرة" كما موت "زهرة" لم يكونا "النموذج الأعلى" لبطل مرسوم الملامح والهوية والقرار، ولا لبطل تحرر من عبودية التقليد والزواج والإنجاب ولا لبطل يتسامى حبا كشهيد يقدم قربانه للإله!! لذا لم يبق من جسد "زهرة" كما لم يبق من موتها إلا أنها كانت وأمها كالبرتقالة وصرتها ، وهو الجسد الذى حمل معه بثوره وإثمه ومضى!!

وهكذا نرى أن حلم حنان الشيخ فى "حكاية زهرة" كان التحرر من العذرية، وليس ما يحرر منها إلا الحرب. ولكن هل وجدت "زهرة" طمأنينتها إذ تحررت من عذريتها؟ وهل حرية الجسد تفضى إلى حرية الروح؟ وهل الجسد المتهالك على شهواته والغائص فى غرائزه هو جسد نرجسى أم جسد منبوذ ومقصى؟ سؤال يبقى معلقا لأن إجابته على ما نظن تبقى عرضة لكثير من الالتباس والرفض والقبول.

أما غادة السمان فى "الرواية المستحيلة" فتفتتح بالموت المتلبس؛ حيث يقول أمجد الخيال :"لقد قتلتها. قتلتها بكل حب. وكانت تعرف أننى سأقتلها ذات يوم وكان قتلى لها عقابها لى"[١٩٦]. وها أنا أعترف: "كل ما قلته لها قبل زواجنا عن التضامن مع المرأة وتحريرها كان دجلا"[١٩٧]، "فالحريم هن الحريم، وموتهن أفضل من العار"[١٩٨].

وكانت هند موصومة بعار مضاعف : أولا لأنها أنجبت بنتا لا ذكرا، وثانيا لأنها كانت كاتبة، ولكنها ستراً لعار الكتابة "كانت تكتب باسم مستعار كمن يعتذر عن إثم"(١٩٩). وكان أمجد الخيال يعد هندا "ملكيته الخاصة"، ويتمنى أن يغطيها بحجاب ويزرعها فى خيمة تحيط بها صحراء ولا ترى سواه"(٢٠٠) لذا كان يعتبر أن "دراسته للدكتوراه فى القانون فى باريس قشرة وأن شهاداته كانت قشرة"(٢٠١)، فهو "لم يشجع هندا يوما على اقتراف التوقيع باسمها"(٢٠٢)؛ لأنه كان محكوما عليها أن تعيش قوانين "البيت الأمى الكبير"، حيث "لم يكن بوسع أوراقها الخاصة ومذكراتها أن تكون فى مأمن؛ لأن كل شىء فى "البيت الكبير" مشاع، ولا مكان فيه للخصوصيات"(٢٠٣)، أو للهويات الأنثوية . فزين ابنة هند الوحيدة وبعد وفاة أمها لم يعد لها اسم تعرف به؛ لذا راح أمجد الخيال والدها يسأل :"كيف يمكن لطفلة بعدة أسماء أن تنام؟ أمها المرحومة كانت تناديها زنوبيا، وأنا أناديها زين بدلا من زين العابدين. جدتها تناديها زينب بدلا من زنوبيا وعمتها بوران تناديها زنوبة، وخالتها تناديها بالفرنسية زيزى، وصديقة أمها تناديها زازو، وزوج خالتها يناديها زازى، وزوجة عمها تناديها زينة، وجهينة تناديها زيون. وهى ترد على النداءات كلها"(٢٠٤). إنها الهوية الملتبسة بين الذكورة والأنوثة، ولطالما التبست هوية الأنثى أو اسمها، فلا ضير لأن وجودها وجود طارئ، واسمها اسم طارئ يتبدل بتبدل المنادين وأحلامهم، فهذا يشاء لها أن تكون زين العابدين وتلك تشاء أن تكون زينب، فلربما تقدست إذ حملت اسما قدسيا أو تاريخيا يترك بصمته كما تركها الراحلون قبلها.

أما هند فعادت تخرج بعد موتها بلا حجاب، وتركب الحصان الذى قد يفسد عذريتها، حتى إذا لم تفسد عذريتها حتى زواجها، فإن أنوثتها قد جلبت المهانة للعائلة لأنها ولدت بنتا وقد "ناحت البومة ليلة ولدت بنتا هى زين، فزين هى السبب فى موت أمها لا البومة وحدها"(٢٠٥).

ولما كانت زين تتعلم فى البعثة العلمانية الفرنسية، فقد كان أبوها يثور ويزبد فى وجه هند ويقول لها: "هل يعجبك أن تجهل ابنتك وهى تكاد تبلغ الخامسة من عمرها كيف تنطق الحاء والشين؟ قبل تعليمها المزيد من الفرنسية والإنكليزية علميها بعض

الآيـات القرآنـية ليسـتقيم نطقهـا"[٢٠٦]. فالقـرآن وحده كمال النطق وكمال البلاغة. وتذكر أمجد مثلا شعبيا فقال : "من غاية المجد والمكرمات بقاء البنين وموت البنات"[٢٠٧].

وكانـت لـبابة أخت هند الوحيدة التى تعرف "أن صهرها ابن العم يريد زوجته مريضـة ومقعـدة كـى يـنجح فـى السيطرة عـلى مالهـا وعـلى روحهـا الجامحـة القلقة الهائمة"[٢٠٨].

ولـما ماتت هند سألت زين فيحاء: "ما معنى حرة؟ أجابت فيحاء ضاحكة: حرة يعنى صبى"[٢٠٩]. وعرفت زين أن الحرية مرتبطة بالذكورة لا بالأنوثة، لذا صارت زين تخـاف مـن غضب والدها "الذى لا تشعر منذ صغرها أنه ينظر بعين الرضى إلى علاقتها السرية مع الكتابة، ولا يريدها كاتبة كما كانت أمها كاتبة استثنائية"[٢١٠].

وسـرعان مـا صـارت الكاتـبة "كـابوس زيـن؛ إذ إنها كلما تقدمت فى السن كلما خافـت مـن الكـتابة والنشـر معـا"[٢١١]، إلى أن وقعـت أخـيرا عـلى أوراق أمهـا الراحلة ودفترها الكبير الذى كتبت عليه بخط واضح مقروء: "المرأة الجديدة – رواية"[٢١٢].

كـوم مـن الأوراق كـان رمـاد أمها، وعلى زين ألا تكرر دربها كى لا تحل عليها اللعـنة، قـد ضـايق زيـن أن أمها كانت تكتب بقلم رصاص. وزين لا تحب قلم الرصاص لأنــه قـابل لـلمحو، كما ضايقها أن أمها كانت مرغمة على أن تظل أديبة شفهية، لذلك قررت زين أن تعيد سيرتها باسمها الحقيقى وصورتها أيضا.

زيـن كانـت تـرفض أن تعـيش مقهـورة فـى "البيـت الكـبير" وأن تكـون إحـدى سـباياه، لـذا "راحـت تبحـث عـن الجلاد الحقيقى، وعن قاتل أمها الذى ضربها كثيرا عـلى رأسـها كـى تستسـلم وتعـود إلى الضـفة الأخـرى ولـو ميـتة كمـا ماتت أوفيليا فى مسـرحية هاملـت. وهكـذا احتفظـت زيـن برواية أمها هند "المرأة الجديدة" وأرادت أن تشترك بها فى مسابقة الرواية، ولو متأخرة عقدا ونيفا من الزمن"[٢١٣].

ولـما عقـدت زيـن العـزم أن تبتعـث أمهـا، قرر لؤى ودريد ابنا عمها "وضع حد لهـا، خصوصـا وأنهـا تمشـى فـى درب يوسـخ سمعة الأسرة: كيف ينشرون اسمها فى بـريد القـراء فـى جـريدة "الـنقاد" وصـورتها وقصة قصيرة بقلمها كلها هيام وغرام؟ لا نعـرف إلى أين تقود هذه الدرب التى بدأت زين تمشيها ، ونخشى على اسم الأسرة من

التلطيخ بالوحل"[٢١٤]. فإن صورة زين فى الجريدة إلى جانب اسمها يشبه الإعلانات عن راقصات "كباريه السيريانا"[٢١٥].

غير أن زين التى كانت تحلم أن تصير كاتبة كأمها أصيبت بطلقة نارية، وأدهشها أنها لم تشعر بأى ألم؛ لأن الطلقة صارت حافزها على الكتابة بضمير المتكلم دون الخوف من اقتراف ذلك الإثم.

وعرفت زين أنه كى تكون سعيدة، عليها أن لا تبالى بالآخرين، وأن خطر الماضى عليها أنه يجعل منها سبية أو عبدة.

أما فى "القمر المربع" وقصصه الغرائبية، فإن غادة السمان تهدى هذا الكتاب إلى حبيب لم يغادرها يوما اسمه الدهشة، وهى حقا تدهشنا منذ الصفحة الأولى بل منذ الفقرة الأولى؛ إذ تستهل "قطع رأس القط"[٢١٦] بقصة الخاطبة فتقول: "عروس نادرة يا ابنى. لها فم يأكل وليس لها فم يحكى. ما قبَّل فمها غير أمها. لا تغادر البيت دونما استئذانك إلا إلى قبرها. لا تلد إلا الصبيان. خادمة فى النهار وجارية فى الليل. خاتم فى إصبعك تديره كما تشاء وتخلعه حين تشاء. وإذا فركته قال لك شبيك لبيك عبدتك بين إيديك"[٢١٧].

هذا هو التراث الأنثوى، وهذه هى أمنيات العريس، وهذه هى العروس المثال أو العروس الأجيرة أو العروس المتاع، إنها النموذج الذى يضج بالتقليد وبكل خطوطه وملامحه، فإما هذا النموذج وإما العزوف عن الزواج والكفر به.

وإذ تتابع الخاطبة عرض سلعتها تقول: "يا ابنى يا عبد الرزاق... عروس عندها الله فى السماء وأنت فى الأرض، بوسعك أن تتزوج امرأة ثانية وثالثة ورابعة عليها وتعيش راضية مع ضراتها، بل وتذهب لتخطب لك العروس الثانية بنفسها إذا لم تنجب أطفالا. ولكن من المهم أن تقطع رأس القط على عتبة البيت ليلة العرس، أمام عينيها، فتفهم أن مصيرها كمصيره إذا لم تطعك"[٢١٨].

ثم راحت الخاطبة تقول بجدية مفرطة وهى تعبث بسبحتها ذات الكرات العسلية: "عروس نادرة بيضاء شق اللفت، تقول للقمر قم لأجلس مكانك. لا تفك الحرف كى لا تفسد القراءة أخلاقها ولا ترى التليفزيون إلا بأمرك. لا ترتدى الأحمر

إلا فـى البيـت أمـامك. لا تنشـر الغسيل عـلى السـطح إلا محجبة خوفا من كلام الناس وعـيون الجيران والشيطان. الكلمة فى البيت لك والسكوت والسمع والطاعة لها. أيا كان مـا تقـول تجيـب: أمـرك يـا سيدى يا تاج راسى. لا تستمع فى الراديو إلا إلى البرامج الدينـية وبرنامج الأطفال مع أولادها. لا تقول كلمات مثل "موزة أو خيارة أو بيضة" إلا وتضـيف عـبارة "بلا معنى" بعدها لكى تتبرأ من الإيحاء بمعنى جنسى. بنت ١٤ سنة تصلح لزيجة الدهر"[٢١٩].

وطالما أن العروس هى ابنة ١٤ سنة فهل بإمكانها أو بإمكاننا الدفاع عن حقوقها فـى التعـلم ورفـض القوامة والاستقلالية وصوابية القرار؟ وكيف يمكنها أن تواجه عبد الـرزاق الـذى يعـيش فـى باريس، ويتباهى بأنه عقلانى ومنطقى؛ أى "كارتيزيان" !! ولكـن مـا إن راح عـبد الـرزاق يقـارن بـين "نادين" الفرنسية التى تدرس إدارة الأعمال والتخطـيط المالى وبين هذه العروس/ المثال حتى أمدته الخاطبة بجرعة جديدة، فقالت: " أنـت ملك البيت وسيد الكل وهى عبدتك. صوتها لا يرتفع أعلى من صوتك إلا ساعات مخاضـها. إذا لم يعجـبك شـىء ضربتها وأدبتها. عروس خجول تستحى من أكل الموزة أمام الناس"[٢٢٠].

وأحـس عـبد الـرزاق بـأن جلسـة الخاطبة محزنة وممتعة فى آن؛ "لأنها تذكره بأمجـاد غابـرة ولـت، ومميـزات كـان يـرثها لمجرد أنه ذكر، ولأنها توقظ فى أعماقه شخصـا آخـر يقطـنه، وكـان يظـن أنـه قـد مـات ودفن فى باريس. إنه مسرور بجلسته الطـريفة مـع هـذه الخاطبة؛ لأنها تذكره بقيمته كذكر، ولو تناهى إليه صوت "نادين" قـائلا: أنـا امـرأة عصرية وواقعية وحرة ومستقلة وعاشقة، أريدك أن تحب حقيقتى لا صـورة تـرسمها لى ثـم تحاول أن ترغمنى على أن أصيرها. لا مفر من اتخاذ قرارات فى الحياة. هذا ما أدرسه فى المعهد: فن اتخاذ القرار"[٢٢١].

وكـان يخـنق عـبد الـرزاق أن "نـادين" "ليسـت عـذراء"[٢٢٢]، يريد ترويض تلك الـنمرة، لأن صـوتها السـاخر كـان قد غادره وهى تقول: "أهلا بهاملت اللبنانى"[٢٢٣]، وكانت غادة السمان ترى أنه "لا يجمع العرب إلا نظرتهم المتخلفة إلى المرأة"[٢٢٤]، وهى نظرة تغيرها الحروب، ولن يغيرها دخولهم الألفية الثالثة.

أمـا فـى قصة غرائبية أخرى بعنوان "سجل: أنا لست عربية"[٢٢٥]، فتقول غادة السمان : "ها أنـا أدفـع ضـريبة أن أكون كاتبة. إننى أستدرج الناس عادة ليتحدثوا عن أنفسـهم وأنصت إليهم باهتمام، على أمل سرقة روحهم فى قصة أو رواية. والفرق ليس كـبيرا بين كتابة القصص وتحضير الأرواح، فها أنا قد صرت أول كاتبة أشباح عربية . وأعماقى متحف أشباح تهيم فى مدن توقف فيها الزمان من زمان"[٢٢٦].

غـير أن قصـة الخادمة غلوريا القادمة من شمال أفريقيا التى تزوجت من الصافى هـى قصـة شبح أذهل القاصة؛ لأن الخادمة غلوريا ليست فرنسية الأصل، بل هى زكية الـتى زوجهـا والدهـا إلى الصـافى دون أن تعـرف عـنه شـيئا إلى أن حملـت مـنه، فراح يضـربها ويقضى وقته فى إنفاق راتبها على الخمر وتدخين الحشيش فى شقتها كالثور الهـائج. وهـو يـريدها بعد أن حملت الجنسية الفرنسية أن تضع الحجاب على رأسها، وهى تريد الطلاق والخلاص منه وتغنى له : "سجل: أنا لست عربية"[٢٢٧].

وقـد أجـهضـت غلوريا طفلها من الصافى، ولم يعد بإمكانه أن يذلها لمجرد أنها عربـية مـثله. وهى لن تتزوج من عربى بعد اليوم، ولو كانت العصمة بيدها؛ لأنـها "لم تـنس مـا قاسـته مع الصافى، إذ جاء ذات يوم بغانية إلى شقتها، وقال إنـه يريد الزواج مـنها، وسـيرغمها عـلى الإقامـة معها وهذا حقه، وإن غلوريا/زكية ستكون واحدة من أربع نساء. عندها اتصلت غلوريا بالبوليس فجاء وطردهما. وهى لن تقبل ذلك الإذلال؛ لأنها ليست مضطرة؛ فلها عملها، وثمة قوانين عصرية فى فرنسا تحميها، ولن تدخل مـتاهات قوانـين غابـرة لا تفهـم فـيها، ولـن تـدع أحدا يدمر حياتها بعد الآن وستبقى تغنى: "سجل: أنا لست عربية"[٢٢٨].

وبـالوقوف عـند هـاتين القصـتين مـن قصـص "القمـر المـربع"، نرى أن كوابيس الجهـل والعبودية والزواج والضر التى سنت قوانينها منذ ألف وأربعمائة سنة لا تزال هـى هـى، وأن موجـة تحريـر المـرأة الـتى قامـت مـنذ مائة سنة لا تزال وهما وسرابا. فالألفـيات تمـر، والقرون تمر، والمئويات تمر والضر متربع على عرشه، والذكر متربع عـلى عـرش الضـر المكين، طالما أن التشريع وهو منتهى الكمال والقدسية والألوهية أقر بالـزواج مثـنى وثلاثـا ورباعـا. فـلا مفـر مـن الضر إلا بالكفر ورفض الانتماء، والتنكر

للهوية، وخلع إيمان القلب والماضى وهدم تراث الأنبياء والأجداد والأوطان، والغناء كما غنت غلوريا الفرنسية لا زكية الأفريقية: سجل: أنا لست عربية". فالوقوف على الأطلال مبارك حتى ولو كانت الأطلال جثثنا.

هكذا نخلص إلى الدعوة من أجل صياغة هوية شاملة وديناميكية، وذلك بدراسة اللامعقول والمحذور والمقموع؛ لأن من خلاله نعالج الجزء اللاواعى من تراثنا الذى منه تتولد مخاوفنا الراهنة. فلو عاد رواد عصر النهضة وبعثوا من القرن التاسع عشر ليسألوا :هل اختلف العرب فى عصر التحديث عما كانوا عليه فى جاهليتهم؟ ومن المسئول عن تحديث يبقى معلقا: أهى الأنظمة؟ أم النخبة؟ أم الجماهير؟ أم الغرب؟ لقلنا: إنها الأمية؛ لأن اللغة هى البنية الأولى والأخيرة للجنون. وهى الشكل التكوينى له. وعلى اللغة تتأسس كل المدارات التى بها يفصح الجنون عن طبيعته.

فاللغة إذن مادة كيميائية جاهزة للجنون وهى مصيدة قدرية تتربص بالمرأة التى خرجت للتو إلى النهار الساطع، لذا لا بد من حمايتها والحول دونما الجنون حتى لو كانت العبقرية فى الجنون.

لذا قال الأب الأعمى دو بورجيس:"إن اللغة هى علامة من علامات التعقل، ولكنك بها تجدف على الله"[٢٢٩]. وبها تصير كل صورة من صور الخلق موضع سخرية لا فضيلة، "فماذا لو تخيلنا أن رأس العالم كان إلى تحت ورجليه إلى فوق، لضحكنا من سر الخلق، وقلنا:إن كلام الله من خلال حمار يعزف على قيثارة أو بحر يشتعل احتراقا أو ذئب يتحول ناسكا أو ببغاوات تحاضر بالبلاغة أو دجاجات تخصب الديكة!!"[٢٣٠].

وأخيرا ماذا لو تخيلنا أن رأس التراث - إذا كان له من رأس - كان إلى تحت ورجليه إلى فوق، فهل نجيد قراءة خرابه الجميل، ولو بقراءة عابثة تتجاوز النهود والبطون إلى العقول والقلوب، وتتجاوز الأرحام التى تنتفخ إلى أرحام اللغة التى لا تشيخ مهما طال عمرها، ولا تترهل مها اكتنزت، ولا تفقد رشاقتها مهما انتهكت. إنها أرحام لغة الأنثى التى ستعيد ترتيب الأوراق، وتكسر ثنائية اللفظ والمعنى، من أجل إعطاء المعنى حقه فى تقرير مصيره من دون وصاية اللفظ عليه.

هوامش

١- ابن حزم الأندلسى: طوق الحمامة فى الألفة ، تحقيق الدكتور إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص٢٤-٢٥.

٢- Plato: The Symposium, translated by W. Hamilton, Penguin Books, London 1956, P.42.

٣- Ibid p.68.

٤- Ibid p. 59.

٥- الأصبهانى الظاهرى، ابن داوود أبو بكر محمد: كتاب الزهرة، ج١، تحقيق لويس نيكل ومساعدة إبراهيم طوقان، مخطوطة نيويورك، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٩٣٢، ص١٥.

٦- ابن حزم: مرجع سابق ص ٣٥.

٧- سورة الأعراف: ١٨٩.

٨- كمال الصليبى: خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دار الساقى، لندن ١٩٨٨، ص ٣٠-٣٣.

٩- شنتال شواف: الجسد والكلمة اللغة باتجاه عكسى، نقله إلى العربية قاسم شواف، مجلة مواقف، عدد ٧٣-٧٤، لندن خريف ١٩٩٣ شتاء ١٩٩٤، ص٥٩.

١٠- المرجع نفسه، ص٦٠-٦١.

١١- جوليا كريستيفا: الأنثوى ذلك الغريب فينا، أجرت الحوار أرواد أسبر، مجلة مواقف، عدد ٧٣-٧٤، مرجع سابق، ص ١١٤.

١٢- الكتاب المقدس، العهد العتيق، سفر التكوين، الإصحاح ٢٠-٢٦، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠، ص٣٥.

١٣- المرجع نفسه، سفر القضاة، الإصحاح ٤-٢١، ص٤٣٥-٤٣٦.

١٤- إلياس أبو شبكة: أفاعى الفردوس، الطبعة الأولى، دار المكشوف، بيروت ١٩٣٨، ص ٢١-٢٢.

١٥- الكتاب المقدس، العهد العتيق، سفر التكوين، مرجع سابق ، الإصحاح ١-١٦، ص٧١.
١٦- المرجع نفسه، نبوءة أرميا، الإصحاح ٢-١٠، ص٤٣٤.
١٧- المرجع نفسه، إنجيل لوقا، الإصحاح ٢٦-٤٧، ص ١١٠-١١١.
١٨- المرجع نفسه، إنجيل يوحنا، الإصحاح ١-١٠، ص ١٧١.
١٩- بو علي ياسين: الثالوث المحرم: دراسات في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص٢٨.
٢٠- المرجع نفسه، ص ٥٦-٥٧.
٢١- غالي شكري: أزمة الجنس في القصة العربية، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٢، ص ٥١.
٢٢- طه باقر: ملحمة جلجامش، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية ١٩٧٥، ص٧-١٠.
٢٣- المرجع نفسه، ص ٢٠.
٢٤- المرجع نفسه، ص٥٦.
٢٥- المرجع نفسه، ص ٥٨.
٢٦- المرجع نفسه، ص ٦٠.
٢٧- المرجع نفسه، ص ٦٢-٦٣.
٢٨- المرجع نفسه، ص ٦٥.
٢٩- المرجع نفسه، ص ٦٧.
٣٠- المرجع نفسه، ص٦٨-٦٩.
٣١- المرجع نفسه، ص ٨٤.
٣٢- إبراهيم محمود: الجنس في القرآن، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت- لندن ١٩٩٤، ص ١٩.
٣٣- علي حرب: الحب والغناء: تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل ، بيروت ١٩٩٠، ص ١٣٠.

٣٤- إبراهيم محمود: الجنس في القرآن، مرجع سابق، ص٢٠.

٣٥- البقرة: ١٨٧.

٣٦- محمد مهدى الأصفى: كتاب العلاقة الجنسية فى القرآن الكريم: دراسة لقضايا المرأة المعاصرة على ضوء القرآن، منشورات مكتبة التربية فى النجف الأشرف ١٩٦٨، ص٣٤.

٣٧- الروم: ٢١.

٣٨- النساء: ٢٣.

٣٩- محمد مهدى الأصفى: كتاب العلاقة الجنسية فى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص٧٣.

٤٠- المرجع نفسه، ص٨٧.

٤١- النور: ٣١.

٤٢- محمد مهدى الأصفى: كتاب العلاقة الجنسية فى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص١١٨.

٤٣- الحائرى شهلا: كتاب المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة، حالة إيران ١٩٧٨-١٩٨٢، ترجمة فادى حمود، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٥، ص١٢.

٤٤- المرجع نفسه، ص ١٣.

٤٥- المرجع نفسه، ص ١٣.

٤٦- المرجع نفسه، ص ١٧.

٤٧- المرجع نفسه، ص ١٨.

٤٨- المرجع نفسه، ص ٢٤-٢٥.

٤٩- النساء: ٢٤.

٥٠- النساء: ٢٥.

٥١- شهلا الحائرى: كتاب المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة، حالة إيران ١٩٧٨-١٩٨٢، مرجع سابق، ص ٥٤.

٥٢- المرجع نفسه، ص٥٥.
٥٣- المرجع نفسه، ص٥٧.
٥٤- المرجع نفسه، ص٨٦.
٥٥- المرجع نفسه، ص٩١.
٥٦- البقرة: ٢٢٣.
٥٧- شهلا الحائرى: كتاب المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة، حالة إيران ١٩٧٨-١٩٨٢، مرجع سابق ،ص ٢٦٣.
٥٨- المرجع نفسه، ص٢٦٣.
٥٩- أبـو القاسـم نجـم الديـن جعفـر بـن الحسـن الحلى: شرائع الإسلام فى مسائل الحـلال والحرام، تحقيق وتعليق عبد الحسين محمد على، مطبعة الآداب فى النجف الأشرف ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص٢٦٧.
٦٠- المرجع نفسه، ص٢٧٨.
٦١- المرجع نفسه، ص٢٧٨.
٦٢- المرجع نفسه، ص٢٨٠.
٦٣- حسـن الترابـى: الاتجاه الإسلامى يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص١١.
٦٤- المرجع نفسه، ص١٢.
٦٥- المرجع نفسه، ص٢٢.
٦٦- المرجع نفسه، ص٢٣.
٦٧- المرجع نفسه، ص٢٤.
٦٨- الأحزاب ٥٩.
٦٩- حسـن الترابـى: الاتجـاه الإسـلامى يقـدم المـرأة بـين تعالـيم الديـن وتقالـيد المجتمع، مرجع سابق، ص٢٥.
٧٠- المرجع نفسه، ص٢٥.
٧١- الأحزاب: ٣٠.

٧٢- الأحزاب: ٣١.

٧٣- مريم: ٩٦.

٧٤- حسن الترابي: الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، مرجع سابق، ص١٠.

٧٥- الأحزاب: ٥٣.

٧٦- النور: ٦٠.

٧٧- حسن الترابي: الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، مرجع سابق، ص٣٤.

٧٨- الحكيم، توفيق: شهرزاد، دار الكتاب اللبناني، طبعة أولى، بيروت ١٩٧٣، ص٦٨-٦٩.

٧٩- Hollebecque, Mary Lahy: Sheherazade ou L Education d un Roi, Ed. Albin Michel, Paris 1987.

٨٠- سهير القلماوي: ألف ليلة وليلة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦، ص ١٦٥.

٨١- "ألف ليلة وليلة"، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٨٨٩، سبعة أجزاء، هذبها وصحح لغتها الأب أنطون الصالحاني، أشرف على إخراجها رأفت البحيري، ج١، ص٧.

٨٢- المرجع نفسه، ج١، ص٧.

٨٣- المرجع نفسه، ج١، ص٩.

٨٤- المرجع نفسه، ج١، ص١٣.

٨٥- المرجع نفسه، ج١، ص٣٢-٣٣.

٨٦- المرجع نفسه، ج١، ص٤٦.

٨٧- المرجع نفسه، ج١، ص٦٥.

٨٨- المرجع نفسه، ج١، ص٧١.

٨٩- المرجع نفسه، ج٢، ص١٨.

٩٠- المرجع نفسه، ج٤، ص٥٣-٥٤.

٩١- المرجع نفسه، ج٢،ص١٧٦.
٩٢- المرجع نفسه، ج٢،ص١٨٧.
٩٣- المرجع نفسه، ج٢،ص١٨٩.
٩٤- المرجع نفسه، ج٢،ص٢٠١.
٩٥- المرجع نفسه، ج٢،ص٢١٠.
٩٦- المرجع نفسه، ج٧،ص٢٥١.
٩٧- المرجع نفسه، ج٢،ض٢٥٢.
٩٨- زينب فواز: الدر المنثور فى طبقات ربات الخدور، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر١٨٩٣، ص٥-٦.
٩٩- المرجع نفسه، ص٦.
١٠٠- حلمى النمنم: الرائدة المجهولة: زينب فواز ، دار النهر للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، ص١٣.
١٠١- المرجع نفسه، ص٢٦.
١٠٢- زينب فواز: "تقدم المرأة"، مقالة نشرت فى جريدة المؤيد بتاريخ ٩و١٠ مايو ١٨٩٢.
١٠٣- زينب فواز: "العلم والحرية"، مقالة نشرت بصحيفة "لسان الحال" بتاريخ ٢٩ رمضان ١٣٠٩ هجرية/ ١٨٩٢م.
١٠٤- حلمى النمنم: الرائدة المجهولة: زينب فواز، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.
١٠٥- المرجع نفسه، ص٥٤.
١٠٦- ملك حفنى ناصف: جمع وتبويب مجد الدين حفنى ناصف، تقديم د. سهير القلماوى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، القاهرة ١٩٦٢، ص٣٧.
١٠٧- المرجع نفسه، ص٩.
١٠٨- المرجع نفسه، ص٩.
١٠٩- المرجع نفسه، ص١٤.
١١٠- المرجع نفسه، ص١٩.

١١١- المرجع نفسه، ص١٩.
١١٢- المرجع نفسه، ص١٩-٢٠.
١١٣- المرجع نفسه، ص٢٠.
١١٤- المرجع نفسه، ص٢١.
١١٥- المرجع نفسه، ص٣٢-٣٣.
١١٦- المرجع نفسه، ص١٢٤.
١١٧- المرجع نفسه، ص١٢٥-١٢٦.
١١٨- المرجع نفسه، ص١٢٧.
١١٩- المرجع نفسه، ص١٢٨.
١٢٠- المرجع نفسه، ص١٢٩.
١٢١- المرجع نفسه، ص١٢٩.
١٢٢- المرجع نفسه، ص١٣٠-١٣١.
١٢٣- مى زيادة: المؤلفات الكاملة، ج١، مؤسسة نوفل، بيروت ١٩٧٥، ص ٢٧-٢٨.
١٢٤- المرجع نفسه، ص٣٣-٣٤.
١٢٥- المرجع نفسه، ص٣٧.
١٢٦- المرجع نفسه، ص٣٨.
١٢٧- المرجع نفسه، ص٤٠.
١٢٨- المرجع نفسه، ص١٠٤.
١٢٩- المرجع نفسه، ص١٠٥.
١٣٠- المرجع نفسه، ص١٠٦.
١٣١- المرجع نفسه، ص٧٧.
١٣٢- المرجع نفسه، ص٧٨.
١٣٣- ملك حفنى ناصف: جمع وتبويب مجد الدين حفنى ناصف، مرجع سابق، ص٥٠.
١٣٤- المرجع نفسه، ص ٥٠.
١٣٥- **Adams, Charles: Islam and Modernism in Egypt,**

١٣٦- ترجمة عباس محمود العقاد بعنوان"الإسلام والتجديد فى مصر"، الشيخ مصطفى عبد الرازق، مطبعة جامعة أكسفورد، لندن ١٩٣٣، ص٥٠.

١٣٧- ملك حفنى ناصف: جمع وتبويب مجد الدين حفنى ناصف ، مرجع سابق، ص٤٩.

١٣٨- أحمد بهاء الدين: تصدير كتاب قاسم أمين ، "تحرير المرأة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٣، ص٤-٥.

١٣٩- قاسم أمين: تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، ص١٩.

١٤٠- المرجع نفسه، ص٢٣.

١٤١- المرجع نفسه، ص ٢٣.

١٤٢- المرجع نفسه، ص٢٨.

١٤٣- المرجع نفسه، ص٢٨-٢٩.

١٤٤- المرجع نفسه، ص٣٣-٣٤.

١٤٥- المرجع نفسه، ص٣٦.

١٤٦- المرجع نفسه، ص٤٠.

١٤٧- المرجع نفسه، ص٤٢.

١٤٨- المرجع نفسه، ص٤٤.

١٤٩- المرجع نفسه، ص٦٤.

١٥٠- المرجع نفسه، ص٦٢.

١٥١- المرجع نفسه، ص٦٥-٦٧.

١٥٢- المرجع نفسه، ص٦٧.

١٥٣- المرجع نفسه، ص٦٩.

١٥٤- المرجع نفسه، ص٧٤-٧٥.

١٥٥- المرجع نفسه، ص٧٧.

١٥٦- المرجع نفسه، ص٨١.

١٥٧- المرجع نفسه، ص١٠١.

١٥٨- المرجع نفسه، ص١١٧-١١٩.
١٥٩- محمد عمارة: قاسم أمين وتحرير المرأة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. ثانية، بيروت ١٩٨٠، ص٦.
١٦٠- المرجع نفسه، ص٨.
١٦١- المرجع نفسه، ص٩-١٠.
١٦٢- المرجع نفسه، ص١٠.
١٦٣- المرجع نفسه، ص١٠٢.
١٦٤- ماهر حسن فهمي: قاسم أمين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة. ت. ، ص ١٣٤-١٣٥.
١٦٥- أحمد خاكي: قاسم أمين، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة،ت.، ص٢٩.
١٦٦- المرجع نفسه، ص٥٦.
١٦٧- وداد السكاكيني: قاسم أمين ١٨٦٣- ١٩٠٨، دار المعارف بمصر ١٩٦٥، ص ٦٥-٦٦.
١٦٨- نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف: قراءة فى خطاب المرأة، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٩، ص٣٧.
١٦٩- قاسم أمين: تحرير المرأة، مرجع سابق، ص٨٤.
١٧٠- نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، مرجع سابق، ٦٣.
١٧١- المرجع نفسه، ص٦٣.
١٧٢- قاسم أمين: تحرير المرأة، مرجع سابق، ص٢٦-٢٧.
١٧٣- الطاهر الحداد: امرأتنا فى الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩٢، ص٣١.
١٧٤- عبد الحى الفرماوى: صحوة فى عالم المرأة، مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة ١٩٨٤، ص ٩١- ٩٢.
١٧٥- عبد الله محمد الغذامى: المرأة واللغة، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٦، ص ٢٠٨.

١٧٦- المرجع نفسه، ص٧.
١٧٧- المرجع نفسه، ص٨.
١٧٨- حنان الشيخ: حكاية زهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٩.
١٧٩- غادة السمان: الرواية المستحيلة، منشورات غادة السمان، بيروت ١٩٩٧.
١٨٠- غادة السمان: القمر المربع، منشورات غادة السمان ، بيروت ١٩٩٤.
١٨١- كمال أبو ديب: جماليات التجاور، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٧، ص٢٥٩.
١٨٢- حنان الشيخ: حكاية زهرة،مرجع سابق، ص١٠.
١٨٣- المرجع نفسه، ص١١.
١٨٤- المرجع نفسه، ص١٢.
١٨٥- المرجع نفسه، ص١٣.
١٨٦- المرجع نفسه، ص١٣.
١٨٧- المرجع نفسه، ص١٦.
١٨٨- المرجع نفسه، ص١٧.
١٨٩- المرجع نفسه، ص٣١.
١٩٠- المرجع نفسه، ص٤١.
١٩١- المرجع نفسه، ص٩٠.
١٩٢- المرجع نفسه، ص٩٠.
١٩٣- المرجع نفسه، ص٩٢.
١٩٤- المرجع نفسه، ص١٦٠.
١٩٥- المرجع نفسه، ص١٧٦.
١٩٦- المرجع نفسه، ص٢٢٦-٢٢٧.
١٩٧- غادة السمان: الرواية المستحيلة، مرجع سابق، ص٩.
١٩٨- المرجع نفسه، ص٢٠.
١٩٩- المرجع نفسه، ص٢٤.
٢٠٠- المرجع نفسه، ص٣٠.

٢٠١- المرجع نفسه، ص١٩.
٢٠٢- المرجع نفسه، ص١٩.
٢٠٣- المرجع نفسه، ص٣٠.
٢٠٤- المرجع نفسه، ص٣٣.
٢٠٥- المرجع نفسه، ص٣٤.
٢٠٦- المرجع نفسه، ص٤١.
٢٠٧- المرجع نفسه، ص٤٤.
٢٠٨- المرجع نفسه، ص٨٥.
٢٠٩- المرجع نفسه، ص١٠١.
٢١٠- المرجع نفسه، ص١٢٨.
٢١١- المرجع نفسه، ص٣٦٢.
٢١٢- المرجع نفسه، ص٣٧٠.
٢١٣- المرجع نفسه، ص٤٣٧.
٢١٤- المرجع نفسه، ص٤٥٩.
٢١٥- المرجع نفسه، ص٤٨١.
٢١٦- المرجع نفسه، ص٤٨٥.
٢١٧- غادة السمان: القمر المربع، مرجع سابق، ص٨.
٢١٨- المرجع نفسه، ص٨.
٢١٩- المرجع نفسه، ص٨.
٢٢٠- المرجع نفسه، ص١٠.
٢٢١- المرجع نفسه، ص١٣.
٢٢٢- المرجع نفسه، ص١٣-١٥.
٢٢٣- المرجع نفسه، ص١٧.
٢٢٤- المرجع نفسه، ص٢٣.
٢٢٥- المرجع نفسه، ص٣٠.

٢٢٦- المرجع نفسه، ص٦٠.

٢٢٧- المرجع نفسه، ص٦٦.

٢٢٨- المرجع نفسه، ص٧٢.

٢٢٩- المرجع نفسه، ص٧٩.

٢٣٠- **Eco, Umberto: Le Nom de la Rose, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris1982, p. 139.**

٢٣١- **Ibid, p. 87.**

يقظة المرأة: قضية تاريخية

حياة الحضرى

لقد رأينا أن المرأة حققت إنجازات أساسية فى مجال التمييز ضدها فى ميادين عديدة، مثل إلغاء بعض النصوص المجحفة بحقها، وتأكيد الاعتراف بالأهلية الكاملة لها فى مجال ممارسة التجارة والأعمال الحرة دون موافقة الزوج، وإضافة إلى ذلك رأينا ارتفاع نسبة الفتيات فى مختلف مراحل التعليم، وشهدت نسبة النساء فى المهن الحرة التى تتطلب إعداداً جامعياً تطوراً مطرداً، وكذلك انخرطت النساء فى العمل الاقتصادى المنتج، وتحققت مشاركة المرأة فى القرار السياسى مع دخولها مجلس النواب.

لقد أصبح الآن إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة وحث المواطنين رجالاً ونساء على ذلك (سواء على مستويات السلطة السياسية أو المجتمع المدنى) لا يمثل هدفاً فى حد ذاته، ولكنه أصبح بمثابة هدف ووسيلة فى الوقت نفسه. وقد نتج هذا لأن شعار المساواة الذى تقوم عليه شرعية حقوق الإنسان أصبح جزءاً لا يتجزأ من حق المرأة، وبالتالى إلغاء التمييز اللاحق بها واعتبارها إنساناً كامل الأهلية والقدرة، وصار ذلك أيضاً وسيلة إلى الوصول إلى تنمية شاملة وبناء مجتمع متوازن، مما يتطلب بالدرجة الأولى إعادة التوازن إلى العلاقات بين الذكور والإناث داخل الأسرة وفى المجتمع بهدف بناء أسس ثابتة وراسخة ومتساوية للحقوق.

ومن أهم أشكال التمييز ضد المرأة جريمة الشرف، فالتسمية تحمل فى طياتها التناقض الواضح بين مفهومى الشرف والفضيلة، ويستعين المجتمع بهذه المفاهيم للحفاظ على أشياء بعينها، كما يتجه المشرع إلى استعمال مصطلح "الشرف" لتسمية أبشع الجرائم التى تطال المرأة ضمن نطاق الأسرة والعائلة فيزهق الأخ روح أخته والابن روح أمه والوالد روح ابنته والزوج روح زوجته ثم تتم مسامحتهم تحت عنوان الدفاع عن الشرف، أى شرف العائلة، ومن هنا تبقى الجريمة البشعة بغير عقاب، ويعذر الجانى بل ويكافأ، بإضفاء الشرف على جريمته.

إن المشرع المصرى يحلل ما تحرمه كل الديانات السماوية، ويتخلف عن القوانين المتقدمة فى أكثر بلدان العالم والتى ألغت هذه الأحكام منذ فترة طويلة، ومن هنا نرى كيف أن التمييز يأتى ضد المرأة وحدها (مع أنها هى المجنى عليها) والضحية دائماً هى من الإناث، بينما يكون الجانى أو القاتل دائماً من الذكور، فالرجل هنا لا يعاقب، بالرغم مما يلحقه بالضحية (المرأة).

أقول وأقولها بشدة إنه لابد من مساواة الرجل بالمرأة فى هذه القضية، وإلغاء أحكام الزنا من قانون العقوبات واعتبارها من أحكام قانون الأحوال الشخصية، حيث يصبح الزنا إخلالاً بالأمانة الزوجية، ويستتبعه حق طلب الانفصال للمتضرر رجلاً كان أو امرأة.

التمييز فى قوانين الأسرة

معظم قوانين الأسرة المعمول بها فى مصر - بمختلف شرائعها - تميز بين المرأة والرجل فى كل من:

الزواج

- الرجل رأس المرأة والعائلة.
- إطاعة المرأة للرجل.
- بيت الطاعة.
- إذن الزوج للخروج من البيت أو السفر.
- إذن الزوج فى اختيار الأصدقاء ومعاشرة الناس.
- إذن الزوج للعمل خارج البيت.
- عدد الأطفال والمهلة بينهم راجعٍ للزوج.
- على المرأة أن تلبى زوجها دائماً فى العلاقات الجنسية عند الطلب.
- على المرأة أن تأخذ شهرة زوجها بعد وفاته.
- المرأة ليست شريكة الرجل فى شئون الأسرة، فهى مربية للأولاد حتى سن الحضانة.
- أمتعة المنزل للرجل حكماً.

- تعدد الزوجات.
- لا حـرية لـلمرأة فى اختيار المسكن، وهى مجبرة على أن تتبع زوجها وتسكن معه حيث يشاء.
- حق التأديب.

لابد من إلغاء كل هذا وأن يكون

- المرأة والرجل شريكان فى الحقوق والواجبات.
- إلغاء بيت الطاعة.
- إلغاء إذن الزوج للخروج من البيت أو السفر.
- إلغاء إذن الزوج للعمل خارج البيت.
- التوافق على عدد الأطفال والمهلة بينهم.
- التوافق على المجامعة.
- حرية المرأة فى اقتباس شهرة زوجها.
- أمتعة المنزل للرجل والمرأة معاً.
- اعتماد الزواج الأحادى.
- إلغاء القيود على المرأة فى اختيار الزوج.
- التوافق بين الزوجين على محل الإقامة بما هو فى مصلحة العائلة.
- إلغاء حق التأديب.

الطلاق أو الفسخ

- طلاق المرأة بإرادتها منفردة، أى بدون علمها ودون سبب ودون المثول أمام القاضى.
- عدم المساواة فى أسباب الطلاق أو فسخ الزواج بين الرجل والمرأة.
- لزوم البكارة عند الزواج.
- تفويض طلاق المرأة لغير الزوج.
- عـدم إمكان المرأة الطلاق إلا بدفع مبلغ من المال إلى الزوج أو اللجوء إلى المحكمة فى حالات استثنائية ومحدودة.
- حق الحضانة للأم حتى سن العاشرة للبنت والسابعة للولد.

- حق الزوجة المطلقة فى النفقة.
- العدة من ثلاثة أشهر إلى عشرة أشهر.
- على المرأة الإفصاح عن الحمل لزوجها خلال ثلاثين يوماً من إعلان الطلاق.
- سقوط حق المرأة المخطئة فى مهرها وجهازها.
- حق الزوج فى حالة الطلاق الرجعى أن يعيد زوجته دون رضاها.

لابد من إلغاء كل هذا وأن يكون

- وجوب الطلاق أمام المحكمة ولأسباب مشروعة للرجل والمرأة.
- إلغاء فقدان البكارة كسبب للطلاق.
- إلغاء التفويض بالطلاق.
- حق النفقة.
- حق الحضانة للأم حتى سن الرشد.
- إلغاء العدة عند الفحص الطبى.
- إعطاء المرأة الحامل مهلة تتعدى الثلاثين يوماً للإفصاح عن الحمل لزوجها.
- حفظ المرأة للمهر أو الجهاز حتى ولو كانت مخطئة.
- اشتراط رضا الزوجة للعودة إلى الحياة الزوجية.

التمييز فى الإرث

- للذكر مثل حظ الأنثيين.
- إرث الزوجة من الزوج نصف إرث الزوج من الزوجة.

لابد من

- المساواة في الإرث بين الذكر والأنثى.
- المساواة فى الإرث بين الزوج والزوجة.
- قانون مدنى اختيارى يحل مشكلة الإرث بين الطوائف المختلفة.

الطاهر الحداد
وفكر التحديث بتونس

زينب شارني بن سعيد

تمثل الحداثة طورا لا يشبه الأطوار السابقة. إنها شمس مطلة وبازغة معلنة عن زمن غير معهود تتعاقب فيه الحقب التاريخية فى شكل وثبات متتالية.

هكذا كان قد عرفها هيقل فى كتابه "الدروس حول فلسفة التاريخ" تعريفا قال عنه هابرماس H.Habermas فى كتاب "الخطاب الفلسفى حول الحداثة"[1]، إنه يمثل أوضح التحديات النظرية لمفهوم الحداثة.

غير أن هذا الطور أضحى مؤرخا أى محددا إحداثيا؛ لأننا صرنا، الآن، نتحدث عن زمن ما بعد الحداثة، أى عن حقبة تتميز بخصوصيات فكرية وحضارية عينها بعض الفلاسفة مثل ليوتارF.Lyotar وفاتيمو G.Vattimo. تمثل الحداثة، إذن، من وجهة نظر التعبير التاريخى، مرحلة امتدت داخل المجتمعات الغربية من النهضة إلى القرن التاسع عشر. هكذا حدد زمنيتها هنرى لوفابرHenri Lefebre فى كتابه "ما الحداثة؟" إنها الفكر الممتد وفعل العقل المبتكر النسقى والموسوعى الذى اقتحم أغوار المجتمع وتطلع إلى أطراف التاريخ.

لقد وصف بودلير Baudelaire فى "رسام نمط العيش الحديث" مبدعه المجدد قائلا : "إنه يسعى ويجرى بحثا عن عزلة. رجل ينفرد بخياله النشيط لكى يتحول عبر صحارى الإنسانية القاحلة. يدفعه توق، أسمى من أن يكون مجرد اندفاع متسكع فضولى، وأرقى من لذة ظرف عابر، إنه يبحث عن شىء ما، واسمحوا لى بأن أسميه "الحداثة".

الحداثة استقرار : أى أنها فكر منبسط عبر الزمن. وهى سعى العقل المنعتق الدائم الفعل والابتكار، ينشئ نظام الكون ويملأ المساحات الشاسعة، فينصهر داخل فضاء المجتمع، ويبلغ - حسب تعبير ألمبار D.Alembar [2]- إلى أقل الأذهان نموا، فيتحول إلى تنوير يبيد الأوهام والخرافات. عندها ينعتق الفكر الحر، ويتكون الرأى العام السديد البانى للتقدم.

إن تونـس، فـي بدايـة القـرن العشرين، لم تشهد لا ثورة كوبارنيكية أفضت إلى إنشاء مفهوم العقل المعيد لبناء نظام الكون، ولا فيزياء نيوتونية أزاحت احتمال تدخل قـوة غيبـية تشـد توازنـه، ولا نظـرية حـول تكونـه مـثل تلـك الـتى وضـعها لابـلاس Laplace فآلت إلى تقويض التصور الخلقى للعالم.

لم تعـرف تونـس نظـريات الأنسـاق العلمانـية الناقدة للغيب والمزيحة لآثاره – تحـت فاعلية منظومتها الوضعية التى تشق العالم والفكر – فلم ينشأ، فى بلدنا، تصور لنسـق العـالم مـثل نسـق لابـلاس، ولا لنسـق حسـى (sensualite) للفكـر مـثل نسـق كونديلاك Condillac ، ولا لنسق وضعى للسياسة مثل ذلك الذى أسسه أ. كونت.

إن تونس، إذن، لم تعرف، بعد، عهد تهشم الأنساق التقليدية. ولم ينشأ العقل الوضـعى فـى ربوعهـا تقنـيا وعلمـيا مكتسـحا دون قيد فضاءات العمل والتفكير المنطقى العـلماني، لذلك طفا على سطح المجتمع، فغدا فوقيا قانونيا وتربويا وثقافيا، وانحبس فى أدمغة النخب، وفى مبادرتهم المبتورة.

لكـن تونـس بـدأت تعـيش فـى أوائـل القرن العشرين، طورا تحديثيا يمتد شيئا فشـيئا عـبر الحـركة الوطنـية إلى أعمـال الوجـدان الاجـتماعى : فبعد التجارب المدنية لخـير الديـن من أجل عقلنة الدولة والجيش والتدريس، عرفت تونس، بعد الاستيطان الاسـتعماري، طـور رفـض وتميز عن المستعمر، أطره سياسية وأدبية وتشريعية. هكذا نـادت بإصـلاح التعلـيم الزيـتونى وبـتحرير الوطـن، وبتعليم الشعب، وبسلطة الأمة، وتمثيلها فى برلمان وعبر دستور.

غـير أن الأنسـاق التقلـيدية فـى تونـس لم تـهشـم كمـا هو الشأن فى الغرب، بل بـدأت تتصدع : داخـل تصدع المـنظومة الفكـرية اللاهوتـية المدنـية، نشأ فكر الحداد مـناديا، أولا، بضرورة انعتاق العقل من التقاليد. وثانيا، بفحص تاريخ المجتمع فحصا نقديـا، أى مـن وجهــة نظـر الممكـن وغـير الممكـن بالنسـبة لفرضـيات تغـير المجـتمع التونسـي. كمـا نـادى بضرورة ادخار العقل المعرفى والوطنى بفعل التربية حتى ترتقى الأمـة إلى مسـتوى الكـلى، أى الإنسـانى عمومـا. وهـو مـبدأ مـن المبادئ التى تقود فكر الحداثة عموما.

١ - تصدع النسق

لم يقم الحداد بإعادة نظام العالم بوساطة الفكر البشرى المبتكر لحقائق، بل نادى بضرورة عقلنة نظام الحياة اليومية والمدنية فالتشريعية.

إن وطأة الأنساق التقليدية والمعتقدات الوهمية تكبلنا، فعلى الفكر أن يتحرر. إن القطع مع الماضى وضرورة إنشاء ثغرة داخل نسيجه تتأكد مع الحداد: "اليوم الذى تنطلق فيه عقولنا حرة من سجن التقاليد، فتحكم على ماضينا وحاضرنا لفائدة مستقبلنا، هو اليوم الذى يولد فيه العمل المثمر لحياتنا"[٣]. على الفكر أن ينعتق من التمثلات الخرافية والوهمية للماضى، حتى يستقل العمل، وتنمو الصناعة معه، وينتصب العدل بين الفئات الاجتماعية، وبين النساء والرجال أصحاب رءوس الأموال.

يقول الحداد فى كتابه "العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية" : "أرباب الصناعة يسيرون بلا عقل. وإذ لا وجود لمنطق اقتصادى وتجارى، والشعب يتألم تحت وطأة البؤس ويداس تحت قيود المعتقدات والخرافات الزائفة، فعلى الأمة أن تتسلح بالمعارف التاريخية والاقتصادية والسياسية والعمرانية حتى تتحصل على الثروة ويبنى الوطن الذى يجب أن نبلغه، وهذا هو الهدف الأول من أجل انعتاق مجتمعنا".

أما العقل الإنتاجى والنقابى، فيبقى رهين ثقافة، أى تربية وتعليم. يجب إحياء المدارس وحتى الكتاتيب لتثقيف الشعب. "الشعب المسكين يريد أن يتعلم ولو فى معاهد الآباء اليسوعيين، بل حتى فى مدارس الأبالسة والشياطين إذا كان للأبالسة والشياطين مدارس"[٤]. العلم قوة تفتح مغالق الغيب لتذلل الطبيعة للإنسان – حسب الحداد – إنه كذلك أداة النهضة الاقتصادية والانعتاق.

لقد شعر الحداد بأن المرحلة التاريخية التى يقطعها تمثل طور انفصام مع الماضى وتجديد عقلانى. وأكد بوضوح، على ضرورة الفصل والقطيعة بين القديم والجديد.

قال فى الخاطرة ٢١: "من الماضى ما يتصل بنا صلة نفع فيبقى، وهو قليل. ومن الماضى ما يتصل بنا صلة ضرر معطل لحياتنا فيجب قطعه، وهو الأكثر"[٥].

وتتأكد مع الحداد، فكرة تصدع النسق وفك الزمن الحاضر من ماضيه حتى يغدو

طورا يعين ذاته بذاته. فعلى فعل التحديث أن يعمم فيكتسح فضاء التشريع المدنى، مع العلم أن الإسلام لا يمانع فى ذلك؛ لأن "الإسلام ثورة على القديم، ونداء للتحرر من تقليد الآباء والأجداد، وبعث لحياة التجديد"(٦).

أما فى بداية كتابه "امرأتنا فى الشريعة والمجتمع" ، فهو يقدم الإسلام على أنه عقيدة تقدم؛ إذ تنسخ النصوص بعضها بعضا. وبذلك كانت شريعته نتيجة ما فى الحياة من تطور : "جوهر الإسلام يبقى خالدا بخلوده كعقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل بين الناس"(٧).

أما الأحوال العارضة للبشرية والأحكام التى تسن داخل علاقتها ببعضها فهى عارضة، "فإذا ذهبت هذه المجموعة ذهبت أحكامها معها"(٨). يقتضى الإسلام إذن إعمال الفكر، ومسايرة التاريخ، وتطوير التشريعات وفقا "لحاجيات الناس فى العيش". ويصبح الاجتهاد، عندئذ، ضروريا. ويكون الاستحسان هو منهجه المنطقى الأساسى. وهكذا يلاحظ الحداد أن الإسلام لم يعين طبيعة ثابتة للمرأة، بل إنه شرع لها حرية الاكتساب وتنمية المال بالتجارة، فاستقلت فى التحصل على عيشها، وفى التعاون، وفى الإنفاق مع الزوج، فما كان لها فى الماضى من نصف الإرث، ليس ناشئا عن "جوهر خلقتها".

يجعلنا عندئذ، الاستحسان نقرأ أن ظروف العيش الجديد تبرر التساوى، بين المرأة والرجل، فى الانتفاع بمزايا الحياة وقوانينها. إن إعمال الرأى العام من أجل تطوير التشريعات، حسب مقتضيات الزمن تلك، هى من واجبات المرأة أيضا فى الوقت الراهن، حسب الحداد.

٢- العقل الناقد

تمتد فاعلية التفكير لدى الحداد فتتجاوز حدود التعقل الاقتصادى والتعليمى والتشريعى لتأخذ صيغا معرفية.

إنه ينتصب للقديم ناقدا وفاحصا للأطوار التاريخية، شأنه شأن عالم التاريخ، فيعين أنماط التعقل الممكنة والناجعة من وجهة نظر بناء مجتمع المستقبل بتونس.

تتجاوز الأنماط الخطابية فى كتاب "العمال" فنرى الحداد يحلل الواقع حسب

مقايـيس المادية التاريخية. ونراه تارة يصف اعتصامات العمال، ويكتفى باستحضار ما حـدث. وتـارة أخـرى يـبرر مـن وجهـة نظـر المـبادئ العقائديـة للـتعاون بين الطبقات وأخلاقيات العمل والنهوض بالاقتصاد.

وإذا كانت هذه الأساليب الأدبية تدل على تملك أنماط متنوعة من الكتابة، فهى تكتسى ثـوب المسـتقبل الاجـتماعى وتعـبر عـنه بوضوح. فنحن نكتفى بالوصف إذا ما تعرضـنا إلى الـبديل الاجـتماعى العمـالى (أى الاشـتراكية الـثورية)؛ لأن الإصـلاح هـو الغاية، وكذلك بناء الوطن، مع العلم "أن السيف مسلول على كل الرءوس".

إن الأفـق العمـالى بعـيد؛ لـذا نكـتفى بالإشـارة إلى وجـوده واستحضار مؤشراته ووصـفه. أمـا البؤس الاقتصادى الوطنى وجهل أصحاب الأموال بأساليب الإنتاج النافعة الـتى تنـتهى إلى الاشـتراك فـى المنفعة والنهوض بالأمة، فتمثل بمجملها، واقعا راهنا يـبادر الحـداد تـارة بتفسيره، ويحـاول تارة أخرى، حمل الجميع على الاعتقاد فيه: نراه يبرر تصوره الاجتماعى من وجهة نظر القيم الدينية، فتتدخل المبادئ اللاهوتية- الـتطويرية كالأمـر بالمعـروف والـنهى عـن المـنكر لـتدعم فكـرة الـنهوض بالاقتصـاد، والتعاون والاشتراك فى المنفعة.

إن نجاعـة القـيم الديـنـية تـتأكد، إذا تعرضـنا إلى مسألة بناء الوطن على أساس استـثمار الخـيرات والـتعاون والمساواة، ويبطل تأثيرها إذا ما تعرضنا إلى أحداث أممية لها علاقة بالحياة العمالية. فرغم قناعاته العقائدية، يبرر الحداد إمكانية بحث بعض المسـائل الاجتماعـية بمعـزل عـن كـل مسـتند ديـني، وهذا ما يقولـه فى جريدة "لسان الشـعب" المؤرخـة فـى ٤ جـانفى ١٩٢٨ : "إنـى لسـت ممن يعتقدون فى وجوب رد كل الشـئون الدنـيوية للدين... يوجد فى الأشياء الدنيوية التى نحتاجها ما ليس يرجع إلى الإسـلام أو المسـيحية أو غيرها، بل هو أممي عام يجمع كافة العناصر، وعامة الأديان، وكذلـك الفكـرة النقابـية وحركـتها الماثلـة الـيوم بمديـنـة أمسـتردام. فبناء هذه الفكرة والحـركة قائم على أساس خال من اعتبار الأديان والأجناس. فإذا كانت بعض الأحداث أممـية ومـتعلقة بالحـركة العمالية وتحلل، عندئذ، من وجهة نظر العقلانية العلمانية الصرفة، فهذا ممكن والإله لا يمانع فى ذلك".

٣- ادخار العقل، ادخار المعارف

من المفاهيم التى صاغها فكر الحداثة هى تعريف الإنسان من حيث إنه كائن محدود، مع تأكيد فكرة استبطان اللامتناهى فيه الذى يغدو تاريخا وغيرية (Alterite)، أى تقدما مع الآخرين ومع الإنسانية عموما.

فما هو موقف الحداد من كل هذا ؟

لقد عاش الحداد شعور الانتماء إلى الكلى، أى إلى الإنسانية وإلى إرثها، على نمط الانفصام. إنه يشير أكثر من مرة إلى أن أداة الحداثة الكبرى، ألا وهى المعارف العلمية والتقنية المتطورة، قد انتزعت منا فتحولت إلى وسيلة سيطرة وتسلط على شعبنا. أما التاريخ الفاعل من أجل مواجهة هذا الوضع واستعادة إنسانيتنا وتوقنا نحو المطلق، فهو ينزاح ويتفكك؛ إذ احتل الاستعمار البلاد رقعة رقعة، وسجنت المجموعات الفاعلة فيه، كما تشتتت المشاريع الخيرية والاقتصادية وفشل المثقفون فى تملك المعارف.

الزمن هارب والمطلق فينا استلب. على البرهة الآنية أن تمتد وأن يقف السيل المتواصل للتاريخ. الوسيلة المؤدية لذلك هى استبطان التجارب المجسمة للحداثة داخل ذاكرتنا وترسيخها داخل وجداننا.

الكتابة هى الحل وتدوين الواقع هو السبيل لذلك.

هذا هو ما قام به الحداد عندما دون حركة العمال فى كتابه "العمال ..." وأخذ يصف الواقع ويسرد الأحداث . ومع السرد ينقبض الزمن وينتفى الواقع ويلجأ الكاتب إلى ذاكرته ووجدانه، فيتحول الحاضر إلى ماض يمتد داخل ديمومة تطل على المستقبل فتغدو ذاكرة ثابتة. يتحول، عندئذ الزمن، إلى نص، وإلى سرد – حسب تعبير بول ريكور P. Ricour – والسرد زمن دائم الحضور.

لم يكتف الحداد بمحاولة السيطرة على الزمن بفعل الكتابة والسرد فقط، بل لجأ من أجل ذلك إلى التربية : فعلى الحاضر أن ينفذ إلى الأعماق بوساطة التلقين والتبليغ لهذه التجارب الجديدة الهاربة، وأن يبلغ إلى الأجيال، فتتحول، عندئذ، المعرفة إلى رأى عام فتدخر عبر الأجيال، إذ لا وجود لعلم – حسب الحداد – دون وجود رأى، ولا وجود لرأى دون وجود العلم.

إنـه حـتى لا تـبقى الحداثـة مجـرد ظـرف عابـر عليـنا مـن الخـارج، يجب أن نسـتوعبها؛ حـتى تكتسـح وجدانـنا وتـتحول إلى روح لشعبنا. فأمر التربية ملح ودور المربـية أكـيد. وقد رسم لنا الحداد داخل أثره المكتوب (امرأتنا فى الشريعة والمجتمع) صورة للمرأة التونسية التى تكون ذاكرة للوطن حاضنة لماضيه ومهيئة لمستقبله.

هوامش

١- Herbermas "le discours philosophique de le modernite". Gallimard, 1988.

٢- Baudelaire. Eurve en Prose, cite par H. Lefebre dans "Qu'est ce que la modernite ?".

٣- رياضي وفيلسوف فرنسي عاش في القرن الثامن عشر، وأسس الموسوعة مع ديدرو "Diderot"

٤- الطاهر الحداد : الخاطرة ٥٨ ص ٩٢.

٥- المرجع نفسه ص ٤٣.

٦- الحداد : الخاطرة ٣ ص ٢٣.

٧- الحداد : امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر ١٩٧٧ ص ٢٢.

٨- المرجع نفسه : ص ٢٣.

المرأة المصرية فى خطاب التطور
بين نسوية الغرب وذكورية الشرق

سحر صبحى عبد الحكيم

لعل من أكثر الحجج استخداما مؤخرا لمهاجمة الحركة النسائية المصرية هى رميها بالانتماء للغرب. فيرى البعض فى الدعوة لتحرير المرأة ومساواتها بالرجل ابتعاداً عن الموروث الثقافى للأمة والأوضاع الاجتماعية السائدة، داعمين مقولاتهم بخلق مرجعيات تاريخية هى أقرب للحداثة منها للتراث، وفى ذلك تطبيع للواقع أكثر من استرجاع للتاريخ الحى المتغير دائما. ويرى البعض أن الدعوة لتحرير المرأة من مظاهر النقل عن الغرب، وتذهب فئة من هذه المجموعة أبعد من ذلك مدعية أنها من علامات التبعية لغرب يضعونه فى موقع الآخر من شرقنا وثقافتنا. وبذا يرون أن المناداة بتحسين أوضاع المرأة خطوة نحو الانصياع الثقافى والرضوخ السياسى للغرب. وإن كانت هذه الحجة ليست بجديدة على ساحتنا الثقافية، إلا أنها مؤخرا أصبحت أكثر استخداما ورواجا، تنسب للناشطات والناشطين فى هذا المجال، كما تضرب بادعاءاتها تاريخيا فيرمى بها الرواد أيضا.[1] وقد يكون فى هذه النظرية شئ من الصحة، ولكنها أيضا تشتمل على الكثير من المغالطة أو عدم الدقة. وهكذا ينقسم الرأى العام حول قضية المرأة تارة بحجة بعدها عن الجذور الثقافية للأمة وواقعها، وتارة لدنوها من الفكر الغربى، ويتحد أولئك وهؤلاء فى نهاية المطاف رافضين تحسين أوضاع المرأة.

سأتناول هنا بالتحليل نصين لكاتبة نسوية غربية وكاتب مصرى انتهجا منهجاً فكرياً واحداً؛ وذلك بغرض: أولا: الوقوف على مدى مساندة التيار الغربى للمرأة المصرية منذ بواكير الدعوة لتحرير المرأة فى القرن الـ ١٩، وثانيا: إلقاء بعض الضوء على تصوير تلك المرأة المصرية، موضوع الحديث، وثالثا: كشف مدى ارتباط الحركة النسائية المصرية بكل من التيار النسوى الاستعمارى، الغربى والتيار الليبرالى الذكورى الشرقى.

يتفق النصان في انتهاج المنهج التطوري الذي ساد الفكر الغربي منذ القرن الـ ١٩، وكلاهما يتناول وضع المرأة المصرية بالتحليل في إطار ذلك الفكر. والنصان هما: "حياة الشرق بين الحاضر والماضي" (١٨٤٨) للكاتبة النسوية الإنجليزية هارييت مارتينو و"تحرير المرأة" (١٨٩٩) لقاسم أمين.

خطاب التطور بين الثنائية والشمولية

أقصد بالتطور تلك النظرية التي برزت في القرن الـ ١٩ وسيطرت على الفكر الغربي كله وربما ما تزال، كما أود أن أميزها عن نظرية التقدم التي ترجع إلى عصر التنوير الأوروبي في القرن إلى ١٨[٢]، فلكل منهما ظروف نشأة وتاريخ مستقل كما تمايزا في استخداماتهما السياسية. أقصد هنا الفكر التطوري كما روج له شارلز لييل Charles Lyell في مجال الجيولوجيا، وشارلز داروين Charles Darwin في مجال البيولوجيا، وهربرت سبنسر Herbert Spencer، و أوجست كومت Auguste comte في مجال علم الاجتماع، وآدم سميث Adam Smith في مجال الاقتصاد. وكان كلٌّ من كاتبنا وكاتبتنا مطلعاً على معظم أدبيات هذه المدرسة الفكرية.

وقد روج لهذا النظام على أنه كوني واحد شامل، ثابت القوانين، دائم الحركة يدفع بالكون إلى الارتقاء على جميع المستويات، الجيولوجي والبيولوجي والاجتماعي والاقتصادي والحضاري مؤكدا بتكراره هذا في شتى المجالات ثبات ودوام النظام ذاته. وفي إطار هذا الفكر تم استقراء الماضي منذ الخليقة وحتى الحداثة واستنباط جذور تاريخية تضفي على ذلك النظام المصداقية والدوام. ويسمح هذا النظام بسلمه التطوري بتفسير الماضي المغاير للحاضر واحتوائه تحت عباءة الحاضر: فالماضي لم يكن إلا مرحلة تحضيرية تؤهل الإنسانية إلى "بلوغ" عصرها الذهبي والذي تمثله الحداثة الأوروبية، وبالتالي فهو يحتوي التاريخ ويلفظه في آن، ويجعل من الحداثة الأوروبية النموذج الذي يجب أن يحتذي وأقصى المنى كما يطبع ذلك الوضع ويفرضه على البشرية كلها.

ويستند هذا النظام إلى نموذجين متضادين متسقين ومستقين على أنه "الطبيعة" في قراءة للوضع الاجتماعي في عصر الحداثة الأوروبية. وهذان النموذجان هما نموذج

الفـرد ونمـوذج الـتزاوج، واللـذان تم دمجـهمـا فـى نظـام شـامل تمثله الأسرة النواة.[٣] فـيقول هذا النظام بأن الكون، بما فى ذلك مجتمعاته وحضاراته، ينمو زمنيا نمو الفرد مـن طفولـة متوحشـة تسـيطر علـيها المادـية وانعـدام العقلانـية، إلى شباب ينقسم على نفسـه، فإمـا يتسـم بالوجدانـية والروحانـية والحسية والخيال الهمجى، أو العقلانية حسـب نـوع الفـرد أو المجـتمع أو الحضـارة. ويـتحكم فـى تشكيل النوع ظروف البيئة ودرجـة الـنمو. والبيـئة (أو المكـان) مسـئولة عـن تحديـد نوع ذلك المخلوق الحضارى، فهـناك بيـئات طبيعـية تقـوى الوجـدان وتنمـيه عـلى حسـاب العقـل مـثل: البيـئات الصحراوية، وهـناك بيـئات أخـرى جبلـية مطـيرة وهى التى تسقى وتنمى العقلانية. وطـبقا لهـذا النظام، فإن وجود القسمة النوعية فى حد ذاته دلالة على نضج " المجتمع وقدرتـه عـلى الـتطور والـتكاثر". وهؤلاء الأفراد الحضريون (أو الحضارات) يتشابكون ويـتعانقون فـى علاقات يقننـها نموذج الأسرة البرجوازية الحديثة. فالزمان والمكان معا أو البيـئة ودرجـة التقدم والنمو يحددان موقع ودور كل فرد فى الأسرة البشرية. فدمج القسمة المضاعفة على محورى النوع (المكان) والسن (الزمان) ضمنت تراتباً هرمياً يسكن قمـته الذكـر الـبالغ، بيـنما تنقسـم قاعدتـه ما بين الضد النوعى للذكر والضد السنى له واللـذان يمثـلهما المرأة والطفل. ويمكن "شمل" هاتين الثنائيتين فى صيغة واحدة شاملة تمثـلها الأسـرة، أو الـتعامل معهمـا كثنائيـتين منفصـلتين يسـكن اللفظة الأولى فى كل مـنهما الذكـر الـبالغ (رجل/امرأة، رجل/طفل). واتباعا لهذا النسق تم تقسيم حضارات العـالم ومبدعـيها إلى ثـلاث مجموعـات، وتم إسـكانهم صـيغة الأسـرة، حيـث احتلت الحداثة الأوروبية قمة الهرم بينما سكنت قاعدته المجتمعات والحضارات التى عرفت بالهمجـية والـتوحش عـلى الـتوالي. والـتطابق المجـازى لصيغة الأسرة النواة والأسرة البشرية قد سمح بتبادل الدلالات بين الألفاظ التى تسكن كل موقع فى هذا النسق.

وقـد طبق هذا النظام على مستوى المجتمع الواحد فصوره كأسرة واحدة منقسمة عـلى نفسـها مرتكـزا فـى ذلك على الثنائيتين النوعية والطبقية، كما طبق على مستوى المجتمعات والثقافات المختلفة فقنن علاقاتهم ببعض من خلال نموذج الأسرة الإنسانية الشامل المنقسم.[٤] وهذا النظام – بطبيعـة الحال – يلغى فكرة التكافؤ بين أفراده ويوكل

لكـل فـرد دوراً ثابـتاً فى ثالوث الأسرة يحدده عمر ونوع الفرد أو المجتمع، وهو يخلق تراتـباً زمنـياً نوعـياً يقسم المجتمع الواحد والمجتمعات المتصارعة إلى ثلاث مجموعات حسـب الـدور الموكل لكل فرد فيها، سواء كان ذلك الفرد يمثل فردا أو نوعا أو طبقة فى إطـار الأمـة الواحـدة، أو أمة فى إطار علاقاتها بالأمم الأخرى. ويكون معيار التقدم هو قـرب أو بعـد ذلـك الفـرد أو المجـتمع مـن صورة رأس الهرم أو رب الأسرة الذى تمثله العقلانـية الأوروبية الحديثة.[٥] وتقوم ديناميكية التعاملات فى هذا النموذج على مبدأ "الـبقاء للأصـلح" الـذى قنـنه أحـد مؤسسـى هـذه المدرسـة الفكـرية. فـتلك العلاقـات "الأسـرية" هـى علاقـات صراعية فى المقام الأول: الضعيف فى هذا الإطار محكوم عليه بـالهلاك، وهـو فـى نفـس الوقـت حبيس وضعه "الطبيعى" الذى يملى عليه ضعفه كما يرونـه، أو حبيس وضعه الاجتماعى والاقتصادى والسياسى كما نراه اليوم.

وقـد اسـتخدم هـذا الـنظام اجتماعـيا وتم بفضـله الهيمنة على الضعفاء من نساء وأطفـال تلـك المجـتمعات العقلانـية الراقـية، فاتخـاذه هيراركـية الأسرة البرجوازية كمسـلمة طـبع الواقـع عـلى أنـه أزلى كما ضاعف من قبول ومصداقية نظام الأسرة النواة ذاتـه حيـنما تعـامل معهـا عـلى أنها مسلمة تاريخية كل ما عداها كان إعدادا لبلوغها. وقـد أكـد هـذا الـنظام عـلى دور المـرأة فـيه، ولكنه حدده فى مجال التكاثر وحفظ نظام الأسرة. كما استخدم هذا النظام سياسيا على مستوى العلاقات بين الدول فنصب حضارة ما فى مركز السيادة على ما عداها من حضارات صبيانية لم تبلغ بعد، وهى التى دمغت بالـتوحش وأخـرى همجـية يمكـن تطويعهـا للاستفادة من مواردها الطبيعية والبشرية بإدخالها فى عصمة رب الأسرة الكونية.

ولقـد كانـت الغلـبة لهـذا الـنظام على الفكر العالمى خلال القرن الـ ١٩ حيث تم إثباته بالقوانين العلمية التى استبدعت لخدمة مصالح القائمين عليه، مع افتقار غيرهم إلى الصـوت والمصـداقية والأدوات والـنظريات الـتى يسـتطيعون بها تفنيده والرد عليه، فكانـت ردود الفعـل تنحصـر فـى محـاولات لإفساح مساحة لممثلى المهمشين داخل هذا النظام ذاته.

إن نص "حياة الشرق بين الحاضر والماضى" هو قراءة لتاريخ الشرق من منظور تطورى. وتحدد الكاتبة هدفها فتقول: "إن موضوعى هو العلاقات بين ثقافات وديانات الشرق وليس علاقته بالعلم والفلسفة الغربيين"(٦)، وبذا تحدد أيضا قسمتها الثنائية لحضارات البشرية. و"حياة الشرق" هو بالفعل سرد لتاريخ الشرق منذ نشأة الحضارة على أرضه وحتى الحداثة. وينقسم النص إلى أربعة أجزاء حيث تفرد الكاتبة جزءاً لكل حضارة فى تصاعد زمنى يتتبع نمو حضارات الشرق على غرار تطور البشرية(٧)، كما تفرد جزءا مستقلا لكل منها مؤكدة بذلك تعاقب الأجيال الشرقية فى حركة حضارية تصاعدية، فالشرق فرد كما هو أيضا سلسلة من الأجيال المتتالية. وحضارات الشرق الأربع هذه هى: المصرية، واليهودية، والمسيحية، والإسلام والتى تتوالى زمنيا وتتصاعد مكانيا من مصر إلى سيناء وإلى فلسطين ثم بلاد الشام، وهو خط سير رحلة الكاتبة فى الشرق. وترى الكاتبة أن بداية الحضارة العالمية كانت على أرض مصر حيث كان التزاوج الجغرافى بين الضدين الماء والصحراء، والذى آذن ببدء التحضر بضمان المكان الملائم لذلك. وقد توازى مع ذلك التزاوج الجيولوجى زواج آخر بشرى بين العنصرين الأساسيين للبشرية، حيث التقى الآريون الوافدون من آسيا مع زنوج إفريقيا فولد لقاؤهما الحضارة المصرية التى عاشت وكبرت، وما كان لها أن تعيش حتى ماتت، شأنها شأن كل الأحياء. ومثل الأحياء أيضا، ترى مارتينو أن المصرية قد أنجبت خلفاً لها قبل نهاية دورها فى الحياة. وطبقا لروايتها فإن المصرية قد رزقت طفلين: الحضارة الغربية، ممثلة فى جيلها الأول وهو الإغريقية، والحضارة الشرقية. ولقد كان لكل منهما موطنه الجغرافى الذى أثر على قدرته، وحدد الطبيعة البيولوجية للشعب المفرز للحضارة والقائم عليها، وبالتالى نوعية الحضارة، فنما الطفل الإغريقى فى بيئة جغرافية سامية وظروف مناخية منشطة أدت إلى نمو القدرات "العقلية" للإغريق، بينما نما الطفل الشرقى هائما فى الصحارى فركن إلى "الخيال" و"الحسية"، وهى الصفات التى تعكسها حضارته. وكما هى سنة الحياة مع البشر – وهو مقطع يتكرر فى جميع أجزاء النص – كان أن التقت تلك الحضارات فخلفت صبياناً وبنات،

شأنها شأن كل العائلات، وتعاقبت أجيال من الحضارات على كل من الكتلتين الأرضيتين، ولكن مع تعاقب الأجيال نمت كل سلالة من تلك الحضارات أيضا نمو الفرد الواحد، فدفعت اللقاءات المتتالية بين الحضارات بالطفل المصرى الذى كبر فى "مهد الحضارة" إلى طفولة التحضر الذى تمثله اليهودية التى كان لها النمو الفكرى والارتقاء بفعل مرتفعات سيناء حيث ولدت، ولكنها أيضا احتفظت بالخيال المتولد عن الصحراء. ومن اليهودية تولدت المسيحية التى تمثل صبا الشرق، وهى مرحلة أعلى فى الرقى الحضارى تحكم فيها سن الإنسانية ونضجها كما حكمته توبوجرافية فلسطين الجبلية. وفى جبال الشام التقت الكاتبة والإسلام الذى مازال يتعايش مع أسلافه من حضارات شاخت دون أن تنضج. وسوريا فى النص تمثل حداثة الشرق وهو بلد تسوده الفوضى الحضارية المتمثلة فى عجز أى من تلك الحضارات عن السيادة وتوليد جيل حضارى آخر.

وتستعير الكاتبة نموذجى نمو الفرد وتركيب الأسرة فى رصدها لحياة الشرق والعلاقات بين حضاراته: فالشرق فرد واحد ينمو محتفظا ببعض الصفات التى تمليها عليه طبيعة المكان، مثل: الخيال والروحانية اللذان هما من سمات فكره الدينى، وهو أيضا أجيال متعاقبة زمنيا وتاريخيا يقوم كل جيل منها بالارتقاء عن سلفه مع احتفاظه بالتوجه المكانى العام للفكر السالف. ورسم العلاقة بين الحضارات على غرار نموذج الأسرة يضمن سيادة الطرف العقلانى على الحسى ارتكازا على مسلمات العلاقة بين الجنسين والتنظيم الاجتماعى لنموذج الأسرة الأوروبية الحديثة.

وهكذا رصدت الكاتبة حضارة الشرق، أو حياته بين الحاضر والماضى - كما يرد فى عنوان الكتاب - على أنه حركة ميكانيكية تطورية مرسومة على غرار نموذج التكاثر الإنسانى ذاته فى إطار تصاعدى يسمح للبشرية بالنمو اللانهائى شريطة التقاء الأضداد. ففى التقاء الماء والجدب، أو الأبيض والأسود، أو العقل والحس، أو الرجل والمرأة بقاء النوع الإنسانى وتطور حضارته. ومن أجل هذا الهدف بعينه تنادى الكاتبة فى خاتمة الكتاب بإعادة اللقاء بين الشرق والغرب مؤكدة لجمهور قرائها الغربيين أنه لا خوف من العلاقة، فالسيادة فيها ستكون لنا والوليد سيحمل اسمنا. ففى إتمام اللقاء

بقاء البشرية والتحضر كما كان فيه أيضا فتح المجال لتهجير وتوطين الزيادة السكانية التى كانت تهدد اقتصاديات إنجلترا آنذاك وانتهاب "أرض الخيرات" - على حد تعبيرها - باسم الأسرة الإنسانية الشاملة المزدوجة وبقاء الحياة. وفى رؤيتها هذه يكتمل تطبيق نموذج الأسرة كهيكل تصورى بإضافة اقتصادياته وعنصر السيادة الذى يدعم النسق الأسرى.

ويتضح الهيكل التطورى الذى ناصرته الكاتبة وعملت على نشره فى كل من بناء النص ومحتواه، كما يظهر أيضا فى تكرارها نفس الرؤية على المستوى الجيولوجى والبشرى، أو الجغرافى والتاريخى، فالكون كله قد انتهج نفس المسار. ويتضح الجانب الخبيث لتلك النظرية فى إسكان الكاتبة طرفى الثنائية الحضارية التركيب التراتبى للأسرة الحديثة التى ترمى إلى الشمولية المستقبلية، فالقوامة هنا للغرب بناء على نصرة الحداثة العقلانية العلمية العلمانية وإضفاء قيمة عليها مع استئثار الغرب بذلك التعريف لذاته دون الآخر منه. وذلك التركيب يخدم المصالح القومية والاقتصادية الاستعمارية للغرب، فهو يدعو إلى الجمع بين ضدين تحت هيمنة طرف واحد منهما بهدف استحداث لفظة ثالثة أكثر شمولية تكون امتدادا ودعما للطرف الأقوى، واختزالا ودمجاً للطرف الضعيف.

وتختص الكاتبة نساء الشرق جميعا - على تباين حضاراتهن مكانيا وزمنيا - بفصل فى كتابها يقع فى الجزء الأول من النص والخاص ببدائية الحضارة البشرية. وهذا الفصل يمثل تأكيدا للإطار النظرى العام للنص كما هو أيضا اختراق له. فهو فصل يمثل ثبات الزمن الذى يخترق تدفق التطور، كما هو أيضا إيضاح وتأكيد للتطور، فدمج تواريخ نساء الشرق على مدى آلاف السنين فى لحظة نصية واحدة وموقع نصى بدائى لهو علامة فى بناء النص تؤكد فحوى "فصل" الحريم. كما أن عزل النساء فى هذا الفصل تاريخيا ونصيا يوازى ويردد عزلتهن فى الحريم مكانيا. إن سياج الحريم يحكم رؤيتها للمحاصرات داخله. فنساء الشرق - طبقا لرؤيتها - معزولات عن تدفق مياه الحضارة التى لا تطولهن فى جدبة سجنهن، وعليه فهن كائنات أقرب إلى الحيوانية البدائية حيث حبسهن الزمن، محاصرات حصار فصل ثابت فى نص عن التاريخ

التطورى، وبذلك تطرد الكاتبة نساء الشرق من التاريخ والإنسانية بإقصاء عنصر التطور التاريخى الحضارى عنهن وتثبيت زمنهن. ويدور الفصل دائرة كاملة مغلقة تطوق ساكنات الحريم، فعزلتهن تمثل عائقا عتيدا منعهن ويمنعهن عن التكاثر التطورى الحضارى الإنسانى، فهن - فى عيون الناظرة إليهن - يمثلن شذوذا عن القوانين الطبيعية التاريخية حيث ينحصر اختلاطهن فى الاختلاط مع أمثالهن، ومن ثم ثباتهن فى عقور الشهوانية الحيوانية البدائية. وكما أن عزلتهن تمثل السبب التاريخى لوقف تطورهن مع الحركة الإنسانية الحضارية، هى أيضا الذريعة لإقصائهن عن التطور الحضارى الإنسانى فى التاريخ المستقبلى. فتقول الكاتبة: "إن نظام المؤسسة الشرقية بحال يجعل المرء يكاد يتمنى أن تفيض مياه النيل فتغطى قمم الجبال وتجرف بعيدا هذا الرجس"[٨]. إن عزلة الحريم الزمنية المكانية فى نص الكاتبة البريطانية هى علامة لها دلالات سياسية تتسق والإطار النظرى العام للنص. فبتمنى إبادتهن تحصر الكاتبة العلاقة بين الغرب والشرق فى إطار أسرى تزاوجى يجمع الضدين العنصريين فى صيغة تطورية تكاثرية منتجة، يلعب فيها الشرق دور المنتج فسيولوجيا؛ حيث إسهامه العضلى كيدٍ عاملة، فتكون الزيجة التطورية التكاثرية المنتجة التى تؤكد تطورها بتمددها الجغرافى، حيث تجمع الأقطار فى حضارة واحدة شاملة تحمل اسم الأب الغربى فقط. ومن ثم تطالعنا الكاتبة بنص يدعو إلى الاعتراف بدور الأنثى فى التوالد الحضارى مع طردها للمرأة الشرقية من ذلك النموذج الأوروبى، فتزج بها خارج التاريخ والإنسانية حماية لتعريف الأنوثة كطاقة منتجة وعاملة حضارية، ذلك التعريف الذى كانت تسعى له النسوية الغربية آنذاك، وإعلاء لصوت المصلحة الغربية[٩].

خطاب التطور عند قاسم أمين

أما عن خطاب التطور عند قاسم أمين فهو موضوع - فى تقديرى - مألوف لنا؛ ولذا لن أستفيض فيه. وقد تناوله د. محمد عمارة فى تقديمه للأعمال الكاملة لقاسم أمين كما تناولته د. هدى الصده[١٠]، وسأكتفى بالتنويه إليه. حدد د. محمد عمارة المنهج النظرى الذى طبقه قاسم أمين قائلا: "إن هذا المنهج كان ثمرة لإيمانه العلمى بأن

الكون بأسره إنما يخضع لنظام صارم وتحكمه قوانين لا تتخلف ثمراتها... فهناك وحدة فى قوانين الكون ونظمه... وهناك وحدة فى قوانين تطور الإنسان عبر كل العصور وفى كل البيئات، وهناك وحدة فى قوانين تطور المجتمعات"(١١). ويقول قاسم أمين بأن: "الحركة المستمرة جهة الترقى هى قانون الحياة الإنسانية... ولن يقف ماضينا ولا حاضرنا حائلا بيننا وبين التقدم حسب هذا القانون الذى يسود الكون كله"(١٢).

وفى الفصل المعنون "المرأة والأمة" من نص "تحرير المرأة" يقول قاسم أمين:

إن تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء، حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة، فلا يكاد يوجد منها شبر إلا وطئه (الأوروبى) بقدمه، وكلما دخل فى مكان استولى على منابع الثروة فيه... فإذا صادفوا أمة متوحشة، مهما كان بأسها، أبادوا أهلها وأهلكوهم، أو أجلوهم عن أرضهم... وإن صادفوا أمة كأمتنا، دخل فيها نوع من المدنية من قبل، ولها ماض ودين وشرائع وأخلاق وعوائد وشىء من النظامات الابتدائية، خالطوا أهلها وتعاملوا معهم وعاشروهم بالمعروف، لكن لا يمضى زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا يدهم على أهم أسباب الثروة؛ لأنهم أكثر مالاً وعقلا وعرفانا وقوة، فيتقدمون كل يوم، وكلما تقدموا فى البلاد تأخر ساكنوها. هذا ما سماه "داروين": قانون التزاحم فى الحياة، فطرة الله التى فطر عليها جميع الأنواع وأودعها لها لتعدها إلى الرقى فى درجات الكمال، فما ضعف منها عند التزاحم عن مغالبة منازعه اضمحل ونبذه الوجود إلى خفاء العدم، وما قوى عند التغالب أظفره الله بالنصر المبين، فيرجع من ساحات هذا القتال الدائم مبرهنا بظفره على أنه أفضل بنى نوعه وأكرمهم فيعيش ويبقى ويتناسل وينمو ويظهر

فيه كمال نوعه وتخلد به أثاره... فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، وسلكت فى التربية مسلكهم، وأخذت فى الأعمال مأخذهم وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم[١٣].

وهنا يؤكد قاسم أمين استخدامه لمفهوم التطور كإطار عام يحكم رؤيته ونصه، فهو"قانون الحياة". ويرد الكاتب هذا القانون إلى أحد أعمدة هذه المدرسة الفكرية الغربية، ولكنه أيضا "يستشرق" الخطاب الغربى، فهذا النظام هو "فطرة الله"، ومن تغالب "أظفره الله بالنصر المبين". وهذه الاستراتيجية البلاغية فى النص هى أيضا لسياسة المضمون: ففحوى نداء قاسم أمين هى إعادة تطبيق النموذج الغربى فى صياغة شرقية. فهو يناشد الأمة الشرقية أن تزاحم مزاحميهم، وتسلك مسلكهم، وتأخذ مأخذهم، وتتدرع تدرعهم؛ حتى يتسنى لها أن تعيش "بجانبهم" أو "تسبقهم". وهنا يلعب قاسم أمين على عنصر الزمن بنسقه التسلسلى كما ورد فى خطاب التطور، ولكنه يعيد صياغة الهرم الأسرى فى سرد خطى ينقسم قوميا وجغرافيا، فيخلق لفظتى تعريف متوازيتا العلاقة، متصارعتان فيما بينهما. فهو هنا يفكك الغرب عن الشرق ولكنه أيضا يختار لكليهما المنهج التطورى ذاته.

ورغم محاولة قاسم أمين إعادة صياغة العلاقة بين طرفى هذه الثنائية القومية الجغرافية بوصفها "قتال"، إلا أنه ينزلق إلى استخدام مفردات الخطاب التطورى الغربى، فالظافر بالنصر "يعيش ويبقى ويتناسل وينمو". (ويختلط خطابا الشرق والغرب فى نص واحد مضفيين تداعيات التصورين على كل من النموذجين المستدعيين لتوصيف العلاقة). ويظهر استيعاب قاسم أمين للتطبيق الاستعمارى الغربى للفكر التطورى فى إعادته توضيح العلاقة بين الغرب من جهة وكل من المجتمعات الهمجية والمتوحشة على التوالى من جهة أخرى: "فإذا صادف الغرب أمة متوحشة أبادها، وإن صادف أمة دخل فيها نوع من المدنية، خالطوا أهلها وتعاملوا معهم وعاشروهم بالمعروف ". ولكنه رغم ذلك يرفض تلك العلاقة فى صيغتها الغربية ويناشد الشرق القتال وسبيله إلى ذلك هو تربية وتعليم المرأة.

وثنائية الغرب/الشرق أو متطور/همجي بصيغتها التراتبية والعلاقة السيادية بين لفظتيها هي من مفردات الخطاب الغربي الذى أخذ الكاتب فى إعادة تطبيقه كنموذج رغم رفضه للموقع الموكل للشرق فى هذه العلاقة.[١٤] فقد وقع قاسم أمين فى فخ ازدواجية الفكر التطورى الشامل فأخذ يطبقه على المجتمع المصرى لمصداقيته ومصداقية الغرب الحديث، ولكنه مع تكراره كان يعيد صياغة الألفاظ والمجموعات التى تسكن ثنائياته فكان ما عرف بتطور فكر قاسم أمين ذاته.[١٥] فقد تخبط قاسم أمين فى تعريفه كل من: "المصريون" و"التراث" و"المرأة" وهى تلك الأطراف التى تسكن المواقع الأضعف فى الثنائيات الغربية. ففى كتابه "المصريون" يدافع عنهم بدعوى أنهم نتاج ظروفهم وأنهم تربة صالحة للتحضر وينتهى إلى مناشدة أوروبا الأخذ بيدهم كما يستفيض فى سرد القدرات البيولوجية والعضلية للفلاح المصرى ودماثته وما إلى ذلك من صفات اتسم بها الخطاب الاستعمارى ذاته. فرغم إيمان قاسم أمين بنظرية التطور الغربية بكل فرضياتها ونماذجها وكتاباتها إلا أنه يبدأ التخبط عند تعرضه للمنظور القومى، وهو منظور متسق مع نظرية التطور فى الخطاب الغربى.

وبينما كان قاسم أمين يؤكد أن قانون التطور واحد يشمل البشرية كلها، نرى أنه يكتب ويراجع ويكتب تعريف الشرقى كمسلم طبقا للتصور الغربى، فهو تارة إنسان خيالى يعيش فى الأحلام،[١٦] وفى ذلك التصور أصداء الخطاب الغربى، وتارة يرتفع بالإسلام فوق التعريف الفطرى للديانات كما ورد فى المنهج التطورى العلمانى، فيكتبه كدين "عقلانى" مما يمكنه من الإبقاء على التراث والثقافة الإسلامية المحلية مع الاقتراب من النموذج العقلانى الغربى، وتارة ثالثة يرى فى الإسلام ديناً يناسب الطبيعة الشرقية[١٧]. وهو فى تلك القراءة الثالثة يخرج من المركز الذى اختاره للشرق فى النموذج التطورى حيث رأى فى "طبيعة" الشرقى ما لا يكفل له النضج أبعد من الإطار الوجدانى، فيكون طرفاً واحداً فى ثنائية العقل/الخيال، طرفاً غير قادر على التكاثر والبقاء. وتتأرجح كتابة قاسم أمين بين تلك المواقع الثلاثة لتعريف الأمة دونما الخروج عن نظرية التطور التى أحرجت الكاتب الشرقى.

وبين هذا وذاك وتلك التعريفات للمجتمع الشرقى وخروجا من ذلك الحرج تبرز

المرأة المصرية كالهم الأكبر لقاسم أمين، فيدعو إلى اكتمال صورة الأمة بشقيها النوعيين؛ حتى تمثل كل واحد يكون انعكاسا لصورة المجتمع الغربى المحتل لقمة التطور الإنسانى، معتقدا أنه باكتمال النصفين يمكن أن يقف الشرق موقف الغرب فى ثنائية التعريف الكونى متناسيا أن انعكاس صورة الشيء فى مرآة التقليد ليست هى، ولا يمكن أن تكون الشيء ذاته. إن دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة المصرية هى رفض للموقع الموكل للمجتمع المصرى كنصف غير مستقل وغير متكامل، ولكنه برغبته فى استقلال واكتمال التعريف للمجتمع المصرى أعاد إفراز النموذج ذاته على مستوى الأمة. فبينما تبنى نموذج النمو الفردى وناشد أوروبا (إنجلترا بالذات) الأخذ بيد المصريين حتى "يبلغوا" تلك المرحلة التى سبقنا لها الغرب، رفض تطبيق نموذج التزاوج على العلاقات الأنجلو - مصرية وأحلها باستعارة ذلك النموذج المرفوض ولكن بتطبيقه على المستوى القومى فقط. فنادى بتحرير وتعليم المرأة فى الحدود التى تكفل لها القيام بالدور الموكل لها فى نموذج الأسرة الحديثة، ففى تطبيق تلك الصورة جانب لتطبيق النموذج ذاته على مستوى العلاقات بين الشرق والغرب. إن قاسم أمين بدعمه المرأة المصرية كان يؤكد على الاكتفاء الذاتى القومى، وقدرة الأمة على التطور الذاتى والتكاثر الفكرى دون احتياج للتدخل الاقتصادى الغربى. وهو ما دعا إليه فى مجال الاقتصاد أيضا بدعوته المصريين إلى المشاركة فى الصناعة والتجارة كنوع من سد الطريق على الشركات والأفراد الاستعمارية المستوطنة مصر، وتوليد اقتصاد مصرى مستقل على النسق الغربى، وبتبنيه فكرة القومية والمناداة بها من موقع "الآخر" أراد قاسم أمين خلق تراتب ثنائى قومى على النسق الغربى يساهم فى بروز المجتمع المصرى ككل واحد قادر على التطور مع النظام العالمى، ولكن دون التشابك معه فى علاقة سيادية تكون الغلبة فيها للطرف الغربى الأقوى - فظهور المرأة هو أداة اجتماعية غير ثورية لردع التدخل الأجنبى والحفاظ على المكانة الأعلى للذكورة على مستوى الأمة. ومن هنا يمكن القول بأن قاسم أمين استخدم المرأة المصرية كأداة يدفع بها عن الرجل المصرى بدعوى مصلحة الأمة وبسبب إيمانه بخطاب الغرب عن ذاته.

وبينما أفرزت إعادة تطبيق نظرية التطور من منظور مصرى الدعوة إلى الزج

بالمرأة المصرية إلى جوار الرجل، أفرزت نفس النظرية رؤية مغايرة لمستقبل المرأة المصرية ودورها في الحياة في كتابات الموجة الأولى للنسوية الغربية في القرن الـ ١٩ والتي يمثلها هنا نص هارييت مارتينو. فمارتينو أيضا تغلب المنظور القومي على النوعي في خطاب يسمح لذات المرأة الغربية أن تتمحور حول تعريفها بكونها غربية مناصرة لأمتها، وبتضادها للمرأة الشرقية. فمن داخل الإطار التطوري تصور مارتينو المرأة الشرقية على أنها في حالة عزلة عن حركة التاريخ يؤكدها دنوها (المتصور) من النموذج الحيواني البدائي المتوحش، فهي ترى أن "هنا مسار التقدم الإنساني مسدود تماما وبلا أمل بالنساء".[١٨] وهنا محور الاختلاف بين النسوية الغربية والذكورية الشرقية. فبينما رأت الأولى هدم "السد" لتتدفق مياه التطور التاريخي الاقتصادي السيادي في أراضي الشرق، رأى قاسم أمين رفع السد للاحتفاظ بمركز الصدارة لرجال الأمة. وبين هذا وذاك لم تتعد المرأة المصرية كونها أحجاراً تُهدَم أو ترفع، فالنصان هما محاولتان للتنظير والاختيار لغائبة عن المساحة الصوتية، كل يزج بها في اتجاه دون الالتفات لصوتها، تارة بدعوى قصورها وتارة بدعوى تخلفها، وهي في الحالتين فاقدة للأهلية الآدمية المتحضرة، هي أداة يستخدمها كل طرف ليدفع بها عن نفسه وليعرف ذاته بتضاده لها وتكامله معها، فتحتل موقع الصمت في ثنائيات مختلفة وفي إطار فكري واحد يبقى على الأشياء "كأنصاف ممزقة" (على حد تعبير أدورنو Adorno) تسعى إلى الكينونة والاكتمال بتأخير آخر "يعكس" الذات فيكون ضدها ومرآتها في آن واحد.

إن التسليم بأن من تحاور مع الغرب فهو منه، ومن تناول القضايا التي يطرحها هو خارج على المصلحة القومية يفتقر إلى الدقة. فكل ناطق يتحدث من موقعه ويخدم مصالحه حتى لو تباينت زوايا الرؤى بين أناس يتفقون ويختلفون معا حول القضية الواحدة حسب مواقعهم فيها.

وأتساءل أين هي الحركة النسوية المصرية من كل هذا؟ أي هذين التصورين يمثلها؟ أو أين صوت المرأة المصرية ذاتها؟ ماذا عن موقف رائدات الحركة النسائية المصرية من أمثال ملك حفني ناصف؟ لماذا مازلنا نتغافل موقفهن المتميز فتنحصر رؤانا

فـى ثنائيات نخرج منها بقناعة واحدة؟ لماذا نتجاهل أن للمرأة المصرية رؤية نابعة من وضعها هى؟

كما أتساءل: ما مدى خدمة الخطاب الرافض لتحسين أوضاع النساء الآن للمصالح العامة للمجتمع؟ لماذا ضيق الأفق وتضييق النظرة والعودة للمنافسة على المستوى المحلى فى عصر ينفتح فيه العالم علينا؟ لماذا هذا الانفصام فى التعامل مع المحلى والعالمى؟ وما جدوى انقسام المجتمع على نفسه وازدواجية رؤيته؟

وأتساءل أيضا: هل بوصفنا ما بعد حداثيين ننقد ونفند خطاب الحداثة، تفادينا فخ الحداثة الذى وقع فيه قاسم أمين ورواد النهضة؟ هل استوعبنا موقعنا على خريطة القوى العالمية وأعددنا أجندة خاصة بنا؟ أم انقسمنا بين منادين بإكمال المشوار الغربى فى صيغته الجديدة وآخرين مناصرين "للعودة"؟ وفى الحالتين نحن نتكلم عن "طريق واحد". بوصفنا ما بعد حداثيين، هل تخلصنا من انبهارنا بالنظريات الغربية والذى نتج وينتج عنها إعادة تطبيق لها على حيواتنا ونظمنا وواقعنا، أم أننا نطوعها لخدمة مصالحنا؟ إن خطابنا الثقافى اليوم مقسوم على نفسه ما بين أناس يتحدثون عن الثنائيات وآخرون يسهبون عن العولمة دونما الربط بينهما، فى حين أنهما - كما حاولت أن أوضح - وجهين لعملة واحدة ويمكن ردهما معا إلى النظام الهيجلى، ولكننا مازلنا إما نتحدث عن الثنائية أو عن العولمة خالقين بينهما انفصالاً مؤرقاً.

الهوامش

- لعل من أوضح الأمثلة على ذلك التغطية الصحفية لمؤتمر قاسم أمين هذا.
- انظر : Peter J. Bowler, The Invention of Progress: The Victorians and the Past (Basil Blackwell, 1989).
- عن الاستخدام الاستعمارى لنموذج الأسرة، انظر :
Anne McClintock, Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality. In the Colonial Contest (Routledge, 1995).
- عن تصوير العالم على أنه أسرة واحدة شاملة مع الاحتفاظ بالفوارق بين أفرادها، انظر :
Robert Young, Colonial Desire Hybriditv in Theory, Culture and Race (Routledge, 1995); Roland Barthes, Roland Barthes, Mythologies (Vintage, 1995).
- عن تصور المجتمع كفرد، انظر :
Megan Vaughan, Curing Their Ills Colonial Power and African Illness (Polity Press, 1991).
- (London: Smith Elder, 1877) II: 281.
- هذه الرؤية هى أيضا تطبيق للنظرية التى راجت آنذاك وعرفت فى الغرب باسم Recapitulation Theory.
- Martineau, Eastern Life: Present and Past (Philadelphia, 1848) 241.
- لتحليل مطول لنص "حياة الشرق" انظر :
Sahar Abdel-Rakirn, "British Women Writers in Egypt in the Middle Decades of the Nineteenth Century" (Diss. Cairo Univ., 1996)
- "هاجر، كتاب المرأة"، (القاهرة، ١٩٩٣) العدد الأول.
- محمد عمارة، "الأعمال الكاملة لقاسم أمين"، (دار الشروق، ١٩٨٩) ص ٣٦.
- "الأعمال الكاملة لقاسم أمين"، ص ٣١.

١٣- "الأعمال الكاملة لقاسم أمين"، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

١٤- عن تأثر قاسم أمين بالخطاب الاستعمارى الغربى انظر :

Leila Alirned, Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate .(The American University in Cairo Press, 1993).

١٥- محمد عمارة، "الأعمال الكاملة لقاسم أمين"، ص ٥٣ - ٦٧.

١٦- "الأعمال الكاملة لقاسم أمين"، ص ٨٦.

١٧- "الأعمال الكاملة لقاسم أمين"، ص ٨٨.

١٨- **Martineau, Eastern Life Present and Past, 240.**

خطاب المرأة فى عصر النهضة : قراءة بديلة

منى أبو الفضل
هند مصطفى على

تمهيد

يلحظ المتابع لتطور حقل دراسات المرأة فى الغرب – وبالتحديد الدائرة التى تعنى بدراسة "المرأة فى الشرق الأوسط" – سيادة توجه معين فيما يتعلق بتحديد "هوية" المرأة التى يدرسها، وذلك خلال عقدى السبعينات والثمانينات. ويمكن رصد هذا التوجه من خلال إلقاء الضوء على عدد من الببليوغرافيات الصادرة خلال تلك الفترة[1]. حيث نلاحظ كيف اتجه تعريف هوية المرأة محل الدراسة بكونها عربية أو إيرانية أو تركية بالأساس. وذلك كانعكاس لهيمنة حقلى دراسات المناطق والأنثروبولوجى، بحيث تركز الاهتمام على الدراسة الأنثروبولوجية لوضع المرأة فى بعض البلدان العربية أو المسلمة (مثل تركيا أو إيران وغيرهما..). ذلك إضافة لحضور الاهتمام بإنتاج الدراسات فى الموضوعات الأكثر رواجا عن المرأة طبقا لأجندة الأمم المتحدة، مثل المرأة والتنمية والسكان والتعليم. لكن، ومع بداية عقد التسعينيات[2]، تغير هذا المدخل فى التناول تغيرا كبيرا، تزامن مع انتهاء الحرب الباردة وبروز أطروحة النظام العالمى الجديد، وما تضمنه ذلك من إعادة النظر فى الخريطة العالمية والتركيز على المنظور الثقافى Cultural Perspective كمحور أساسى لرسم تلك الخريطة، وانعكست هذه التغيرات فى العنوان الذى حملته ببليوغرافيا شهيرة صدرت عام ١٩٩٧، وهى:

Michelle R. Kimball, Barbara R. Von Schlegell, Muslim Women throughout the world: A bibliography (1997, (London: Lynne Rienner Publisher

وهكذا بدأ إعادة توصيف المرأة فى المنطقة بأنها المرأة المسلمة تحديدا[3].

إن هـذا الـتحول فـى الـرؤية نحو إبراز الهوية الثقافية الإسلامية لنساء الشرق الأوسط قـد عكـس فـى واقـع الأمـر نوعـا مـن الـتطور والنضـج. ممـا يرتقى من المرحلة الوصـفية، إلى مـرحلة تـنظيرية أكـثر تعقـيدا تدمـج الأبعـاد الحضـارية والتاريخـية والاجتماعـية، وتتمـيز بدرجـة عالـية مـن الوعـى الـنقدى. وقـد خضـعت هذه الطائفة الجديـدة مـن الدراسـات لـتأثير رافديـن: الاستشـراق بتحـيزاته العرقـية مـن ناحية، والحداثة بفرديتها المفرطة من ناحية أخرى.

نحو طرح ثقافى بديل

مـن خـلال الاسـتهلال السـابق أردنـا أن نؤكد أن منطلقنا الحضارى الثقافى فى تـناول موضوع المرأة لا يمثل بدعة أو ارتدادا إلى رؤى غير رشيدة، و إنما هو اتجاه قائم حـتى لدى الدراسات النسوية لتأكيد الهويات الثقافية المتعددة للنساء فى العالم، وهذه المقدمـة لم نقصد بهـا اكتسـاب شـرعية الوجـود على أرض البحث والمعرفة انطلاقاً من أرضـية غربـية، و إنمـا أردنـا إبـراز التعدد فى الرؤى لقضية المرأة من جانب، وأهمية البعد الثقافى فى معالجة قضية المرأة من جانب آخر.

ومـا نطـرحه هـنا مـنظور مقـابل يقـف عـلى الأرضـية الحضـارية ويسـتفيد من المنهجـية الغربـية، لكـنه فـى الوقت نفسه يتحرر من تحيزات الاستشراق، ويستبطن منظومة معرفية تختلف كليا عن منظومة الحداثة التى تتعرض اليوم لأقسى أنواع النقد من تيارات ما بعد الحداثية. لقد وضعت الحداثة الإنسان/ العقل فى موقع المركز منها، وأعطـته صـفة الإطـلاق، وصرفت النسبية على ما عداه، وهو الأمر الذى أفرزت نتائجه التمرد ما بعد الحداثى المتطرف على أى مركز، والكفر بالعقل والإنسان.

تـنطلق المـنظومة الـبديلة الـتى نقـدم دراستنا فى إطارها من قاعدة معرفية تجد مركـزها فـى الإلـه الخـالق المطلـق انطلاقا من فكرة التوحيد، وتقوم على وحدة وتواصل الخـبرة البشـرية العمرانية عبر مسارات التنوع والتعدد، وتستبطن رؤية تتكامل فيها أبعـاد الـزمان والمكـان، وتتقاطع عندها محاور الغيب والطبيعة والإنسان. وهو ما نطلق علـيه جملـة وإجمـالا مصـطلح و توصـيف "المـنظور الحضـارى". وحيث إن هذا المنظور الحضـارى، شـأنه شـأن أى مـنظور فكـرى أو فلسـفى إنسـانى، لا ينشـأ فـى فراغ وإنما

يتحيز من خلال جملة من القيم والمدركات والمفاهيم والمعانى والدلالات الحسية والمعنوية، تشكل فى جملتها شبكة "تحيزه " فى إطاره الزمانى والمكانى، والتى تمكن من توظيفه كمنظور فاعل و منتج فى مجاله وموضوعه، فإن المنظور الحضارى من شأنه أن يستبطن منظومة معرفية نوعية، أى منظومة من جنس شبكة المفاهيم والمدركات والقيم التى ينطوى عليها ويدعمها والمنظومة المعرفية التى ننطلق منها فى المنظور الحضارى الذى نتبناه نحن فى مجال أبحاثنا، إنما هى منظومة معرفية جامعة عاقدة (توحيدية المشرب والمنطلق والمدار)، تقوم على رصيد منهجى ومعرفى وقيمى، متسق بنيويا من خلال إطاره المرجعى العاقد، وفى وجهته ومساره منفتح: انفتاحا رأسيا (بين عالم الغيب والشهادة، حيث تأخذ مصادره المعرفية بالوحى والوجود) و كذا انفتاحا أفقيا (على "الآخر" أى يتجاوز الخصوصية والذاتية ليأخذ بسنة التفاعل والتحاور عبر خبرة الآخرين).

وهذا ما نطلق عليه المنظور الحضارى الإسلامى، بحكم استنباطه و صياغته وتشكله من مصادر الخبرة الحضارية الإسلامية، بعد أن أعدنا قراءتها فى ضوء أصولها و مصادرها التأسيسية، و اتخذنا من القرآن الكريم أصلا يربطنا بالوحى كرسالة هدى و بيان للإنسان على مدار الزمان والمكان، وكأصل يربط بين عالم الغيب فى تقاطعه مع عالم الشهادة (وليس كوسيلة للخوض فى عالم "الماورائيات" أو الاحتكام إلى الغيبيات والهروب إلى الطوبويات بعيدا عن مدار العمرانيات)، والمنظور الحضارى بهذا المعنى يستمد وصفه من "التوحيد" كنسق أونطولوجى معرفى قيمى، و ليس بالضرورة كانتماء "دينى" أو مذهبى أو ملِّى، و من ثم النسق المعرفى نسق مفتوح، متجاوز و مستوعب، يمكن توظيفه فى قراءة التاريخ الإنسانى، وعبر المجتمعات والثقافات المتباينة، دون أن يقتصر على "المسلمين " أو على تجربة أو تجارب مجتمعات تنتمى إلى الحوض الحضارى/التاريخى الإسلامى.

تهدف هذه المقدمة إلى تحديد مصطلحات مستخدمة فى منظورنا الخاص عند الحديث عن "القراءة البديلة" التى نطرحها. وفى مقدمة هذه المصطلحات: "المنظور الحضارى" و"المعرفية التوحيدية"، وهى جزء من مشروع فكرى متكامل، فى سبيله إلى

الصقل و البلورة عبر التوظيف والاختبار في مجالات علمية و فكرية وثقافية مختلفة، و كأى مشروع فكرى، يظل قابلا للتعميق والتطوير من خلال التفاعل و التحاور مع الواقع، و مع غيره من المدارس والأطروحات التى تشكل المناخ المعرفى الحضارى المعاصر. (وهذا من سمات "النسق المفتوح").

ما القراءة البديلة؟

"القراءة البديلة" التى تحاول الورقة تقديمها فى هذا الإطار، هى قراءة تتميز بعدة سمات، ذلك أنها قراءة واعية، نقدية، بناءة، هادفة...

قراءة واعية: أى واعية بالمنطلقات والأهداف والغايات.. قراءة تعى أن وراء كل خطاب هناك حيز أو فضاء يستبطنه هذا الخطاب، عن وعى أو دون وعى، قاصدا أو دون قصد، وهو ما نطلق عليه "ما قبل المنهج"، و هذه المساحة المستبطنة هى التى تحكم فى النهاية مسارات البحث: تتحكم فى الأجندة البحثية، وتحدد المعايير الحاكمة فى النظر والتنقيب، فيما يتم إقصاؤه أو استبعاده، و فيما نعتبره مهمًّا أو ذا دلالة حاكمة ذات صلة بواقعنا relevant . إن كل "قراءة" تنطوى على عمليات تصنيف وانتقاء وفرز للمادة المتاحة، حتى قبل أن نبدأ فى تطبيق منهج محدد فى التناول أو فى التحليل والتأويل أو.... إلخ.

وجملة الفرضيات المستبطنة، أو التصورات الكلية، أى مطويات الباحث فى تحيزه الاجتماعى المعرفى (ولا نقول تحيزه الفكرى المذهبى أو موقعه من الخطاب الأيديولوجى، ولا تحيزاته الذاتية) تشتمل على ما يطلق عليه worldview وعادة ما ترتبط تلك النظرة الإجمالية أو التأسيسية للوجود لدى الباحث بالمنظومة المعرفية السائدة فى عصر أو فى حقل ما، أو فى كليهما معا، وهو مما يعرف كذلك بالمنظومة المهيمنة dominant paradigm- فالأجندة البحثية فى مجال معين، عادة ما تخضع مسبقا لهذه المنظومة المهيمنة، ومنها تسير على قضبان معلومة مسبقا، بما تحمله من مفاهيم و قيم تشكل منطلقات وأطر، ووجهة البحث، دون أن تعتمد فى ذلك كله بالضرورة على أسلوب أو منهاج بحثى معين.

* القراءة الواعية إذن، هى قراءة تكون على وعى بهذه البنية القبْلية، و من ثم تكون

في موقع يسمح لها أن تتحرر من أسرها، فيمكن لها أن تتحرك من وراء "الخطوط الحمراء" أو عبر الحدود غير المعلنة التي تصطنعها، فتتجاوزها وتحدد بدايات ومنطلقات ومسارات مغايرة لها، وتطرح أسئلة غير معهودة، فيتحرر مجال البحث وينفتح لفصائل جديدة من الظواهر أو المصادر التي "تستحق" النظر، فيمكن أن نخرج بغير القراءات المعهودة من المادة نفسها التي قد تكون قتلت بحثا وفقا للقراءات السائدة.

القراءة الواعية بأبعاد الخطاب المعرفية والعقيدية هي قراءة نقدية، قادرة على التفكيك والتجاوز، تفكيك ما قبل المنهج، وتفكيك عناصر الخطاب، وليس مجرد تحليل لنص خطاب.

القراءة البناءة التي نعنيها هي قراءة تتجاوز القراءة التشكيكية العدمية، التي جل همها التقويض والهدم، أو تلك التي تتوخى إثبات الذات من خلال مجرد النفي، أو إلى تجسس مواضع "الخروج " و"التمرد"، وهي لا تكون سوى قراءة إقصاء واختزال، وإنما تسعى القراءة البناءة، الوقوف على سلبيات الخطاب أو مواقع الخلل فيه، و ذلك للتجاوز وإعادة البناء، و ليس للانتصار لموقف أو لاتخاذ النقد كحد النهايات.

والقراءة الواعية البناءة، إضافة إلى اتساعها للجديد أو للريادة أو للإبداع، تكون قراءة هادفة: غائية أو مقاصدية.

القراءة البديلة التي تتسع لوعي متعدد الأبعاد، تعي في مقدمات ما تعي، أن مقومات النقد البناء الهادف لا يمكن أن تستقيم دون الوقوف على أرضية بديلة، وأن مقتضيات النقد الرشيد لا تكتمل في غيبة معايير وكليات يمكن الاحتكام إليها، و أن آليات التفكيك إن أخذت مداها لا يمكن أن تكفل مقومات إعادة البناء، و إنه ما لم تتواز و تتوازن العمليات التفكيكية للخطاب المتاح، مع قابليات تركيبية موازية، فالتفكك مآله إلى نزعات فوضوية، أو عدمية..

إن المنظومة المعرفية المهيمنة قد تتيح المجال لمداخل متنوعة يمكن من خلالها ممارسة عمليات التفكيك، للوعي النقدي المتمرس، ولكنها لا تحمل من داخلها، وفي

معـزل عـن روافـد مـن خارجها، أن تقدم مقومات لإعادة التركيب، على نحو يخرجها مـن طاحونـة العبثـية/ الدوائر المفرغة (وتلك المقومات التى نتوسمها فى الطرح الثقافى الذى نقدمه هاهنا).

عـلى هذه الخلفية وبتلك المنهجية سوف تقوم الورقة بتقديم قراءة لخطاب المرأة فـى عصـر النهضـة فـى ضوء الظرفية التاريخية الاجتماعية للفترة، قراءة تحررت من قـيود "مـا قـبل المـنهج" الـتى يحددهـا الـبراديم المهـيمن، محاولة أن تزيح الغطاء عن مناطق ورموز معينة تم تهميشها أو تجاهلها أو تغييبها فى القراءات المعاصرة.

وفى هذا الإطار سيتم التركيز على عدة نقاط:

أولا : الكشـف عـن الـدور الـذى لعبـته المرأة الشامية كجزء من مجتمع اتخذ من مصر مسـتقراً له فـى نهايـة القـرن الماضـى، وداخلـه بـزغ أول خطـاب يدعو لتحرير المـرأة، وذلـك قـبل ظهـور دعـوة قاسم أمـين بسـنوات عـدة، مع بيان خصائص وسمات ذلك المجتمع، وخصوصية الطرح النسوى الذى قدمه.

ثانـيا: تـلمُّس أبعاد الاختلاف بين خطاب المرأة فى تلك الفترة، والخطاب حول المرأة، أو خطـاب الـرجل على وجه التحديد، من حيث المنطلقات والأهداف، وذلك مع مـراجعة الفـروق التى تحددها الأدبيات المعاصرة فى ذلك الصدد، و الكشف عن أبعاد أخرى لخطاب المرأة تم تغييبها فى تلك الأدبيات.

ثالـثا: الكشـف عـن رمـوز نسـائية بعيـنها، كانـت لهـا إسهاماتها التى اشتهرت فى حيـنها كجـزء من النهضة بشكل عام، ومع ذلك بقيت طى التعتيم والنسيان فى المـراجعات المعاصـرة، وكأنهـا خارج إطار النهضة كما يحدد مفهومها البراديم السائد.

مجتمع الشوام: من بوابة "الدر المنثور"

كانت مصر خلال القرن الماضى محطا للأصداء التى ماجت بها الدولة العثمانية، ومحضـاً للتـيارات الـتى اسـتمرت تشـكل وعـى النهضـة فى الحوض الحضارى الخاص بالشرق الإسلامى فى هذه الفترة.

ففـى نهايـة القـرن التاسـع عشـر وبدايـة القـرن العشـرين تمايزت على الساحة

الفكرية المصرية نخبة من المثقفين الشوام الذين نزحوا فى فترات متقاربة إلى مصر وخاصة إلى مدينة الإسكندرية[٤] التى صارت مستقراً لكثير منهم، قادمين من سوريا (أو ذلك الإقليم الذى يضم اليوم دولتى سوريا ولبنان)، هاربين من قبضة الحكم العثمانى فى مسقط رأسهم، ومن الفتن الطائفية بين الطوائف المسيحية المختلفة. وقد كانت مصر أحد ثلاث جهات ارتحل إليها الشوام هرباً من تدهور الحال الاقتصادية، وجحيم الفتنة الطائفية التى تجد جذورها فى سياسة الدولة العثمانية "فرق تسد"، وفى مطامع الدول الأوروبية التى نفخت نار الفتنة كجسر للتدخل فى الجسد العثمانى المريض ونهشه بحجة حماية الأقليات الدينية[٥]. وبجانب مصر اتجه عديدون إلى الأمريكتين[٦]، واتجه عدد قليل إلى فرنسا، ومنهم من اتجه إلى فلسطين[٧]. وقد تتلمذ هؤلاء المهاجرون فى مدارس الإرساليات الأجنبية التى ارتأت دول أوروبا أنها الوسيلة الناجحة من أجل الوصول إلى غايتها فى التغلغل الاقتصادى تحت حماية السلطة السياسية والقدرة العسكرية لها.

نشد هؤلاء المهاجرون فى مصر روح التسامح السائدة فيها ومناخ الحرية الدينية والتعدد الذى تقنن فى ظل وضعية نظام الامتيازات الأجنبية.

وكان من أبرز هؤلاء نسل رائدى الإصلاح فى الشام: المعلم بطرس البستانى و ناصيف اليازجى، ومنهم سليم وإلياس البستانى، وإبراهيم اليازجى وأخوه خليل وشقيقتهما وردة اليازجى، وابناها سليم ولبيبة شمعون، وجورج باز زوج الأخيرة، وكذلك فتح الله المراش وشقيقته مريانا المراش (وهى شاعرة حلبية ولدت فى نفس العام الذى ولدت فيه وردة اليازجى ١٨٣٨)، وفرح أنطون شقيق روز أنطون وزوجها نقولا حداد. وغيرهم ممن ارتحلوا إلى مصر واستقروا فيها مع غيرهم.

وقد أثرت هذه النخبة أيما تأثير فى المناخ الفكرى المصرى، حتى نجد أديبا لامعاً مثل المنفلوطى يقول فى عام ١٩٠٨، حينما قرر بعض الشوام العودة إلى مسقط رأسهم إثر عودة العمل بالدستور العثمانى، وتحت عنوان "أهناءٌ أم عزاء":

"فارق مصر على إثر إعلان الدستور العثمانى كثير من
فضلاء السوريين بعدما عمروا هذا البلد بفضائلهم ومآثرهم

وصيروها جنة زاخرة بالعلوم والآداب، ولقنوا المصريين تلك الدروس العالية فى الصحافة والتأليف والترجمة. وبعدما كانوا فينا سفراء خير بين المدنية الغربية والمدنية الشرقية يأخذون من كمال الأولى ليتموا ما نقص من الأخرى، وبعدما علموا المصرى كيف ينشط للعمل وكيف يجد ويجتهد فى سبيل العيش وكيف يثبت ويتجلد فى معركة الحياة"[٨].

وتعكس عبارة المنفلوطى أى وزن مثّله المهاجرون الشوام على الساحة الفكرية المصرية، خاصة فى المجال الصحفى والأدبى (وهو ما تشير إليه إحدى الدارسات من أن السوريين امتلكوا نحو ٢٠٪ من الصحف والمجلات التى ظهرت فى مصر قبل الحرب العالمية الأولى)[٩]، كما تشير إلى دورهم الاتصالى بين الثقافتين الغربية والشرقية. والواقع أن الحديث عن المهاجرين الشوام ينصرف إلى الحديث عن مجتمع خاص له ظروفه وقواسمه المشتركة بدءا من نوعية التعليم التى تلقوها والوضع السياسى/الاجتماعى فى بلدانهم الأصلية الذى شكل دافعا للهجرة، ثم حياتهم وعلاقتهم البينية داخل مصر كوطن المهجر حيث تمصروا واستوطنوا، مع استمرار الرابطة التى تربطهم بأوطانهم الأصلية حية نابضة. وسنحاول الآن أن نقترب أكثر من هذا المجتمع عبر بوابة تعد إحدى العلامات الفارقة فى تاريخ الإسهام الفكرى النسوى فى عصر النهضة، ألا وهو الكتاب الموسوعة "الدر المنثور فى طبقات ربات الخدور"، الصادر عام (١٣٢١هـ - ١٩٠١م).

ونتوقف هنا مع الكتاب فى محطات مختلفة تبدأ مع مؤلفته، وتمر بتصديره والمقالات النسائية المختارة التى حرصت الكاتبة على إضافتها إليه، وانتهاءً بالتراجم المتضمنة فيه، فواضعة الكتاب هى "زينب بنت على بن حسين بن عبيد الله بن حسن بن إبراهيم بن محمد بن يوسف فواز العاملى" كما هو مسطور على غلاف الكتاب، ويلى اسمها تعريف موجز يعكس حرصها على تسجيل جنسيتها المزدوجة، هو "السورية مولدا وموطنا، المصرية منشأ وسكنا"[١٠]. وتنتمى زينب لعشيرة بنى عامل

وهم من الشيعة الاثنى عشرية"[11] الذين عاشوا بجبل عامل وعانوا مثل غيرهم من الطوائف من سياسة قهرية تمييزية مارستها الأجهزة الإدارية العثمانية لسببين: الأول يعود لانعكاس الصراع الذى نشأ بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية الشيعية فى إيران، والثانى يعود للفروقات المذهبية والتعصب الدينى حيث استصدرت فتاوى تحت ستار الدين من بعض علماء دمشق باستحلال قتال الشيعة وهدر دمائهم، ورغم نزعتهم الاستقلالية التى عبروا عنها من خلال هيكلية الإدارة العثمانية – حيث كانت أراضى الدولة العثمانية مقسمة إلى ولايات وإمارات ومقاطعات جغرافية تراعى إلى حد ما التجمعات العرقية والدينية – إذ حرصوا على أن يكون "المقاطعجى" الخاص بهم عاملياً على الدوام، فهم لم يختلفوا عن غيرهم من مسلمى السلطنة فى تطبيق السياسة العليا لدولة المسلمين رغم سمتها الإسلامية السنية[12]. وقد ظل الانتماء العاملى حاضراً لدى زينب حتى أنها حرصت أن تضم ترجماتها ترجمة عن إحدى بنات أمراء الجبل (فاطمة بنت الأمير أسعد الخليل)، كما أن لزينب رواية تحمل اسم "حُسْن العواقب" تحكى فيها عن أحداث من جبل عامل.

وقد ولدت زينب فى تبنين فى جنوب لبنان عام ١٨٦٠ وفى عام ١٨٧٠ هاجرت مع أسرتها إلى الإسكندرية وشرعت تدرس القراءة والكتابة على يد الأستاذ محمد شبلى، ثم تلقت الصرف والبيان والعروض والتاريخ على يد حسن حسنى باشا الطويرانى صاحب صحيفة النيل التى تأسست عام ١٨٩١. ثم أخذت الإنشاء والنحو عن الأستاذ محيى الدين النبهانى. وقد وضعت عدة كتب غير الدر المنثور، منها مدارك الكمال فى تراجم الرجال، وكتاب الجوهر النضيد فى مآثر الملك الحميد، وهما غير مطبوعين، وكتاب الرسائل الزينبية، وإلى جانب روايتها المذكورة، وضعت أخريين بعنوان "الملك كورش" و"الهوا والوفا"[13].

وتحرص زينب فى تصدير "الدر المنثور" على الإشارة إلى الدور الرائد لبنات جيلها قائلة:

".. بنات هذا العصر اللاتى تربين أحسن تربية وتعلمن العلم فى المدارس العالية، وصار لهن شهرة فى هذا العالم

الإنسانى وإنى لذاكرة بعض مقالاتهن فى مقدمة هذا الكتاب ليعلم قراؤه أن عصرنا هذا نبغ فيه نساء لم يتقدمهن أحد من نوعهن فى الأعصر الخالية، وما ذلك إلا بإعطائهن حقوقهن من ذويهن الذين عرفوا الحق واتبعوه "[١٤].

وهى تسوق بعد هذا عدداً من المقالات لسارة نوفل، وهنا كورانى، وإستير أزهرى وغيرهن.

وسارة نوفل هى أخت هند نوفل، ومساعدتها الأولى فى تحرير مجلتها الرائدة "الفتاة" التى أسستها هند عام ١٨٩٢ كأول مجلة نسائية مصرية على الإطلاق، وقد حطت عائلة هند وسارة فى مصر قادمة من سوريا فى سبعينيات القرن التاسع عشر خلال حكم الخديو إسماعيل (١٨٦٣-١٨٧٩)[١٥]. وهما ابنتا نسيم أفندى - شقيق سليم نوفل - وكلا الرجلين أديب وعمل بالصحافة والترجمة فى الحكومة المصرية، وأمهما هى مريم النحاس (١٨٥٦-١٨٨٨)، والأخيرة هى اسم اشتهر فى حينه لارتباطه بكتاب متميز هو "معرض الحسناء فى تراجم مشاهير النساء"، ويتضمن الدر المنثور ترجمة لمريم تقول فيها زينب عنها:

".. درستْ فى المدارس الإنجليزية مدة ثمانى سنوات بين خارجية وداخلية، وتعلمت اللغتين العربية والإنجليزية مع التاريخ والجغرافيا والحساب والبيانو وأشغال الإبرة واقترنت بنسيم نوفل فى عام ١٨٧٢.. وخلال سنة ١٨٧٣ شرعت بتأليف كتاب عام لإحياء ذكر بنات جنسها اللطيف، وسمته كتاب معرض الحسناء فى تراجم مشاهير النساء، وهو يتضمن تراجم شهيرات النساء من الأموات والأحياء مرتبا على نسق القواميس الإفرنجية وقد أعلنت فى أكثر الجرائد عن هذا المشروع المبتكر، وصرفت باقى عزيمتها على الاشتغال به باذلة فى سبيله كل ما أحرزته من الحلى والمجوهرات حتى لا يقال إن للرجال العلم والأدب وللنساء الجمال والذهب وريثما أصبح القسم الأول منه على وشك النهاية رفعته إلى من اشتهرت بين بنات جنسها - مؤسسة المدرسة السيوفية فى مصر القاهرة التى كان فيها نحو الثلثمائة تلميذة يتغذين من ألبان معارفها وآدابها - حضرة الأميرة جشم آفت هانم أفندى ثالث حرم سمو

سماعيل باشا الخديو السابق، فأفاضت عليه من نعم القبول ما حمل مقدمته إلى نشر جميل الشكر والامتنان فى جريدة الأهرام الغراء ذاكرة ما وعدت به الأميرة من المكارم الإحسان. وفى يوليو سنة ١٨٦٩ طبع بأمر دولتها مثال للكتاب يتضمن المقدمة وترجمة حياة الأميرة المشار إليها، وتراجم بعض النساء الشهيرات. غير أن سفر الجناب الخديو السابق مع آل بيته الكرام إلى نابولى فى تلك السنة أوقف السعى بإتمام القسم الثانى من تراجم الأحياء. ومن ثم فإن الحوادث الغريبة التى أضاعت قسماً من المعدات والصور التى حضرت لتزيين الكتاب اضطرت المؤلفة أن تصبر على مضض الأيام وفى صدرها حزازات من حكم الزمان ومن كساد بضائع الآداب فى البلاد الشرقية. وهذه الأسباب والمسببات التى قضت بتأخير هذا الكتاب إلى حين من الزمن ما برحت تتردد مع الأيام فى فكر المؤلفة حتى توفاها الله فى صباح يوم الاثنين من شهر أبريل سنة ١٨٨٨ بعد أن أوصت قرينها بإتمام مشروعها الذى قضت بين محابره ودفاتره مدة العمر"[١٦].

أما إستير أزهرى مويال، وهنا كورانى، فاسمان يقرنهما غير هويتهما الشامية، ترافقهما فى تمثيل سوريا فى معرض كولومبيا بأمريكا عام ١٨٩٣، وكان معرضا نسائياً دولياً.

وقد ولدت هنا كورانى (١٨٧٠-١٨٩٨) فى كفر شيما بلبنان وتعلمت فى عدة مدارس، منها مدرسة الإرسالية الأمريكية، وسافرت إلى الولايات المتحدة وتنقلت بين بعض المدن الأمريكية، ثم سافرت إلى مصر حيث ساهمت بمقالاتها فى الصحافة النسائية المزدهرة حينذاك[١٧]. أما إستير أزهرى (١٨٧٣ - ١٩٤٨) فهى سورية من عائلة يهودية، وقد نزحت إلى مصر بعد فترة قصيرة من زواجها بطبيب يدعى شيمون مويال، وأنجبا طفلا ذكرا أسموه عبد الله تيمنا باسم عبد الله النديم. والطريف أن إستير اليهودية التى تلقت تعليمها فى المدارس الإنجليزية والأمريكية، قد درست بعد التخرج فى بيروت فى كنيسة الإرسالية الاسكتلندية واتحاد المدارس الإسرائيلية وأدارت مدرسة المجتمع الإسلامى الخيرية للبنات[١٨].

وقد أسست إستير المجلة النسائية الخامسة فى مصر باسم العائلة عام ١٨٩٩،

وذلك بعد ظهور كل من مجلة الفتاة (هند نوفل، ١٨٩٢)، والفردوس عام ١٨٩٦ لمؤسستها لويزا هابلين وهى سورية أيضا. ومرآة الحسناء (سليم سركيس، ١٨٩٦)(١٩)، وأنيس الجليس التى أسستها ألكسندرا أفرينو عام ١٨٩٨. وكانت أفرينو المتحدثة الرسمية للحركة النسائية فى مصر فى تلك الأثناء، بل إنها قد دُعيت لحضور أول مؤتمر نسائى عالمى يعقد لنزع السلاح كممثلة لنساء الشرق كله (عام ١٩٠٠). وهى شامية أيضا ولدت فى بيروت فى نوفمبر عام ١٨٧٢ لأسرة يونانية أرثوذكسية، وجاءت مصر عام ١٨٨٦، كانت لها علاقاتها القوية بالأسرة الحاكمة فى مصر، ونالت عدداً من الأوسمة من عدد من ملوك العالم منهم السلطان العثمانى، وشاه إيران، والبابا(٢٠).

إرهاصات الخطاب النسوى

نعود مرة أخرى "للدر المنثور"، والواقع فإن التوقف لدى هذا المؤلف بصفة خاصة يجد مرده فيما يمثله من أهمية وثقل على صعيد الكشف عن الوعى النسوى والإصلاحى لدى زينب فواز فى تلك الفترة المبكرة (١٣١٢هـ ١٨٩٢م)، إذ تقول فى التصدير :

"إنه لما كان علم التاريخ أحسن العلوم وأفضل المنطوق والمفهوم كثرت رجاله واتسع نطاقه وانتشرت فى الخافقين صحفه وأوراقه؛ لأن أهل كل طبقة وجهابذة كل أمة قد تكلموا فى الأدب وتفلسفوا فى العلوم على كل لسان وخاضوا فى بحر تاريخ كل زمان، وكل متكلم منهم أفرغ غايته وبذل مجهوده فى اختصار تاريخ المتقدمين واختيار المشهورين من السالفين وبعضهم ألّف المطولات فى ذلك حتى احتاجت إلى اختصار ولم أر فى كل ذلك من تطرف. وأفرد لنصف العالم الإنسانى باباً باللغة العربية جمع فيه من اشتهرن بالفضائل وتنزهن عن الرذائل مع أنهن نبغ منهن جملة سيدات لهن المؤلفات التى حاكين بها أعاظم العلماء وعارضن فحول الشعراء فلحقتنى الحمية والغيرة

على تأليف سفْر يسفر عن محيا وفضائل ذوات الفضائل من الآنسات والعقائل وجمع شتات تراجمهن بقدر ما يصل إليه الإمكان وإيراد أخبارهن من كل زمان ومكان"[٢١].

لاشك أن هذا الوعى النسوى الذى يدفع كاتبة من ذوات الخدور إلى وضع موسوعة يزيد عدد صفحاتها عن الخمسمائة وخمسين صفحة من القطع الكبير لتسجل دور المرأة المغيَّب فى التاريخ، لهو وعى يستحق التأمل.

و لم يتوقف إسهام زينب العاملى عند هذا الكتاب بل وضعت كذلك الرسائل الزينبية (١٩٠٦) وهى مقالات تشمل مباحث في المدافعة عن حقوق المرأة وتعليمها. ويذكر عمر رضا كحالة فى موسوعته "أعلام النساء" أن لزينب كتابا آخر وضعته عام ١٣٢٥هـ بعنوان "مطالع البدور فى محاسن ربات الخدور". وهو يورد نص مقالة لها بعنوان "الإنصاف " نشرت فى صحيفة النيل (العدد ١٥١، ١٨ ذى الحجة سنة ١٣٠٩ هـ)، وترد بها زينب على ما نشرته هنا كورانى التى علقت على طلب المرأة الإنجليزية حق الانتخاب، بأن دخول المرأة مجال السياسة من شأنه قلب نواميس الكون، ومما قالته زينب:

"وما من أمة فشا فيها داء الكسل وسرت إليها علة الخمول إلا دمرتها وهدمت أركان عزمها ودكت حصون تمدنها. ومما يؤيد لنا ذلك هو ما ظهر لنا من تقدم الغرب على الشرق فى هذا العصر حينما عولج أهله وشفى جسمهم من داء الكسل والخمول فازدهى عصرهم على جميع العصور وفاق كافة الدهور إلى حد أنه صار النساء فيه يبارين الرجال ويشاركنهم فى الأعمال، وحيث قد أجمع السواد الأعظم منهم على أن الرجل والمرأة متساويان بالمنزلة العقلية وعضوان فى جسم الهيئة الاجتماعية لا غنية لأحدهما عن الآخر. فما المانع إذاً من اشتراك المرأة فى أعمال الرجال وتعاطيها الأشغال فى الدوائر السياسية

وغيرها متى كانت جديرة تؤدى ما ندبت إليه، وإلا فما فائدة تعلم المرأة الغربية جميع العلوم التى يتعلمها الرجال من فلسفة وحكمة ورياضة وهندسة وتدريس القوانين السياسية إذا كانت لم تعمل بمقتضاها وتخدم النوع البشرى وتعد من أعضاء الهيئة الرئيسية لأنها ما خلقت لكى لا تخرج عن دائرتها المنزلية"[٢٢].

وتقول:

"وأما النساء اللواتى استحسن رفض هذه اللائحة، فهن ولا مؤاخذة أحق باللوم من غيرهن؛ لأنهن اخترن العزلة والكسل وفضلن البطالة على العمل ورضين بالفخفخة وجر الذيول على بساط الخمول، ولو اجتهدن كأخواتهن لكُنَّ فعلن ما تقتضيه واجباتهن وكُنَّ أبدين ما عندهن من الحزم والرغبة فى خدمة النوع والوطن وهو الأليق بهن إن لم يصادف نجاحا. وعلى كل حال فإن مثابرة المرأة على طلب التقدم حتى تنال حقوقها لا يعد ذنبا عليها، بل يفتخر بها مدى الدهر فتكون مذكورة بلسان الشكر على فتحها باب النجاح لأخواتها"[٢٣].

وهذه الاقتباسات الأخيرة من مقال "الإنصاف" تذهب إلى أبعد من تأكيد الوعى النسوى لدى زينب، إلى بيان الوعى الإصلاحى لديها الذى يحملها على حث النساء لخدمة "النوع والوطن" على حد تعبيرها. بعبارة أخرى هى كامرأة تنشد صلاح حال الأمة بمبادرة المرأة ذاتها كجزء من الإصلاح من ناحية، وكرائد من رواد الإصلاح من ناحية أخرى.

وقد كانت لبيبة شمعون[٢٤] ابنة وردة اليازجى من تلك الطليعة الشامية التى شاركت فى النهضة النسوية فى تلك الفترة، ومن أقوالها – من مقال نشر فى مجلة أنيس الجليس عام ١٨٩٨:

"إذا تحدثت المرأة بشئون الدنيا الخطيرة مثل السياسة والحكم، قالوا إن هذا ليس من شأنها وإنها تتطلع إلى ما فوق مداركها، وإذا شغلت ذهنها بالمعرفة وأرادت التوسع فى المدنية وآدابها قالوا إنها تزاحم الرجال وتتعدى حد المنزل وشئون المعاش، وإذا لبثت لا تعرف إلا منزلها قالوا إنها والحيوان سواء، وإنها ينبغى لها التهذيب والمعرفة، فتقف المرأة حيرى لا تعلم على أى جانب تميل. والرجل الذى ينكر على المرأة مشاركتها له ومحاولتها الاقتداء به فى التفكير إنما ينكر الفائدة العامة ويمنع الخير عن نفسه وبيته ". وتضيف:" إن الرجل الذى يظن أن المرأة متى تعلمت زاحمته هو عاجز، والذى يعتقد أن فى عمله الكفاية فهو بخيل، والذى يتوهم فى علم المرأة ضرراً هو جاهل"[٢٥].

عرف الفكر النسوى النهضوى تعددية ملموسة فى الاتجاهات والرؤى لسبل ومسالك النهضة، فقد قدمت زينب العاملى طرحا متكاملا فى قضايا تعليم المرأة وتعزيز وضعها وإسهاماتها المجتمعية، كما تعددت إسهامات الرائدات من الشوام، منصبة على قضايا حياتية معينة، مثل أهمية التعليم، وقضايا الزواج والأزياء، وبعض العادات الاجتماعية.. وغيرها، وهى الأمور التى طرحتها بكثافة الصحافة النسائية التى ازدهرت بشكل غير مسبوق على يد عدد كبير من الرموز التى أشرنا إليها قبلا وغيرهم مثل السيدة لبيبة ناصيف ماضى هاشم، المارونية المولودة بكفر شيما بلبنان، التى تتلمذت على يد الشيخ إبراهيم اليازجى[٢٦] فى مصر، وقد أسست مجلة تعد من أهم المجلات وأطولها عمرا فى تاريخ الفترة هى مجلة فتاة الشرق (١٩٠٦-١٩٣٩) و كانت لبيبة مترجمة المجلة ومحررتها ومديرتها وموزعتها ومخرجتها ومندوبة الإعلان فيها، أى هيئة التحرير والإدارة والتوزيع[٢٧]، وقد دعيت ضمن الرائدات اللاتى دعين - خلال بداية العقد الثانى من القرن - لإلقاء محاضرات فى الجامعة المصرية، وكان ذلك بين عامى ١٩١١-١٩١٢، وكانت من المصلحات اللاتى وضعن قضية التربية نصب أعينهن فجعلت شعار مجلتها "العمل على إيجاد المرأة الفاضلة قبل إيجاد المرأة المتعلمة"، كما جعلت التربية موضوع أول محاضراتها فى الجامعة. ومن الطريف أن هذه المجلة قامت خلال العشرينيات بحملة تدعو فيها لعدم خروج المرأة

إلا لضـرورة ملحة؛ وذلك إثر انتشار عادة تقليد الأزياء وقصات الشعر الغربية فى مصر فيما بعد الحرب العالمية الأولى[٢٨].

ومقابل هـذا الاتجـاه المحـافظ نرصـد إحدى المقالات التى نشرت عام ١٩٣٢ فى إحـدى المجـلات النسـائية الـرائدة، وهـى مجلـة السيدات والرجال (١٩٠٣–١٩٣٠)، الـتى أنشـأتها روز حـداد، وهـو مقـال طـريف عُـنِى بـتقرير المساواة بين الجنسين من مدخل بيولوجى، إذ يوضح أن:

"الأنـثى اشـتقت فـى الـبداية من الحى المتوالد بلا تلقيح، وهو ليس بالضرورة ذكرا لكن الاعتقاد ساد بأن الذكر أصل قديم والأنثى فرع عارض عليه، وهى نظرية يسعى العلماء إلى تعديـلها عـلى أسـاس أن الأنـثى هـى الجـنس الأول الأصـلى القديم والذكر الجنس الثانوى الفرعى الحديث... والغالـب أن الذكـر لـما اشـتق مـن الأنثى لم يكن له شكلها تمامـا، بـل الأرجـح أنه كان شذوذا أو مسخا لها كمخلوق زائـد غـير لازم ولكـنه عـلى الـتمادى صـار يتحسـن حتى يماثل الأنثى إلى أن صار فضلة محبوبة عند الأنثى، ولابد أنـه كان يتحسن حتى يحلو فى عينيها.. والطبيعة تندفع دائمـا فـى التفـنن بالفَكِـه أو الجمـيل كأنـه هـو غايـتها القصـوى.. عـلى هـذا الـنحو سـددت الطبـيعة قوتهـا إلى تحسـين الذكـورة مـع إنهـا شـىء ثـانوى فـى نظام الحياة بالنسبة إلى الأنوثة".

وتمضى المقالة قائلة إن:

"سـنة تغلُّـب الأجود، قضت بازدياد عدد الذكور، فأفضى هـذا إلى الاقتـتال فـيما بيـنهما وعمـل الاقتـتال عـلى مـدّ الأجيال، على تقوية بعض أعضاء الذكورة اللازمة للقتال كالمخالـب والقـرون فى الذكور دون الإناث فضلا عن تقوية

أجساد الذكور عموما وتضخمها في بعض الأحوال. ولما ظهرت السلالة الإنسانية كان هذا الفرق بين الذكر والأنثى باقيا، إلا أن الأنثى كانت لا تزال صاحبة السيادة أو الأولوية في النظام الحيوى (البيولوجى)، ولهذا كان لها حق اختيار الذكر وإليها ينتمى البنون. ولكن الرجل يوما بعد يوم بدأ يتنبه إلى العلاقة بين اللقاح والتوليد وفهم شيئا من التناسل وتنبه إلى حقه في الأبوة، وهذا الاكتشاف أفضى إلى انقلاب عظيم في النظام الحيوى فقلب الرجل سيادة المرأة وسلبها شيئا من حقوق الأمومة وأضاع حقها في اختيار الزوج، وصارت مزايا المرأة تنحط حتى صارت من المتاع، وفي كل مدةٍ استعبادِ الرجل للمرأة صارت المرأة تتطور بحسب رغبة الرجل فيها، فنعمت بشرتها وزال الشعر من وجهها.. وبهذا انقلبت الآية الطبيعية الأولى"[٢٩].

الوعى الحضارى لخطاب رائدات النهضة

هناك العديد من الإسهامات النسوية التي حاولت التمييز بين خطاب المرأة، والخطاب عن المرأة، أى الذى أنتجه الرجل. وتشير مارجو بدران إلى تباين المواقف المبدئية للخطابين، إذ تقول:

"بينما برزت المواقف الذكورية الداعمة للمرأة في إطار الاتصال مع المجتمع الأوروبي الذى كانت فيه المرأة ظاهرة للعيان بشكل عام، كانت البداية النسوية عند المرأة ظاهرة مرتبطة بالطبقة العليا نتيجة لاتساع نطاق التعليم والملاحظة لحياتهم الخاصة خلال فترات التحول الكبير. وقد رأت النساء المسلمات أن الإسلام ضمن للمرأة حقوقا حرمن منها بسبب العادات والتقاليد التي فرضت باسم

الديـن. ومـن خـلال الفهـم والممارسـة الصـحيحة للإسـلام يمكـن لـلمرأة أن تسـتعيد حقوقهـا الأساسية وسوف تفيد أيضـا مجتمعها وأسرتها. أما الخطاب الذكورى الذى ظهر مـن خـلال مؤلفات مـن مـثل تحريـر المـرأة لقاسـم أمين، وكـتاب المـرأة فـى الشرق لمـرقص فهمى (١٨٩٤)، وكتاب امرأتـنا فـى الشريعة والمجتمع للتونسى "الطاهر حداد"، فقـد ركـز عـلى أن تـراجع المجـتمع العربى يعود لتراجع وضـعية النسـاء، الأمـر الـذى يـرجع بدوره لافتقارهن إلى التعلـيم، ومعانـاتهن مـن القيود المجتمعية مثل الحجاب والعـزل فى الطبقات الوسطى والعليا. وركزوا على أن هذه الممارسـات لم يقـرها الدين وطالبوا بتحرير المرأة من القيد لإفادة بلدانهم"[٣٠].

وترى الكثيرات أن خطاب الرجل كان خطابا نفعيًّا يهدف لاستخدام المرأة كأداة للإصلاح فى تلك الفترة[٣١]، وأنه استبطن المقولات الغربية، وفى ذلك تقول ليلى أحمد " لم يكـن أمـين أبـا الفيمنزم العربى، بل ابن كرومر والاستعمار الغربى" مشيرة إلى أن كـثيراً مـن أفكار أمين كانت صدى لأفكار الاستعمار عن وضع المرأة فى المجتمع المسلم، وكانـت أفكـاره الـتى حواهـا كـتاب "تحريـر المـرأة" دعوة لاستبدال المركزية الذكورية إسلامية الطابع، بأخرى غربية[٣٢].

وفـى قـراءتها لأعمال قاسم أمين، تصف هدى الصدة تناول أمين لمسألة المرأة فى كـتابه "المصـريون"- وهو كتابه الأول الذى أنتجه عام ١٨٩٤- بأنه تناولٌ شبيهٌ ومتواز مع منطق الدوق داركور ذاته فى تناول "مصر والمصريين"، تقول الصدة :

"مـن المحـزن حقـا أن قاسم يستوعب ثم يعيد تطبيق نفس المـنطق السـلطوى – الذى يستخدم لقمعه وتحقيره من قبل المسـتعمر القـوى – فـى حديثه عن المرأة المصرية، وبالتالى فى دفاعه عنها".

ثـم تعـود لـتقول إن "تحريـر المـرأة" لم يخـل ممـا تسـميه "مـزالق"، نتج عنها تـناقض صـارخ" فـى بعـض أجـزاء الكـتاب، ومـنها أن الـرجل يظـل هو المرجع الأول الأخـير فـى تحديـد دور المرأة وأهميته: ففى حين يؤكد على مساواة المرأة بالرجل فى غـير موضـع، فإنـه يعـود فـيقول: "ولسـت ممـن يطلـب المسـاواة بين المرأة والرجل فى التعلـيم فذلـك غـير ضـرورى"، ثـم يحصر حق التعليم فى المرحلة الابتدائية من منطلق نفعى بحت مفاده أن "المرأة الجاهلة لا تعرف مقدار زوجها"[٣٣].

والواقـع، فـإن الـنقد الرصـين الـذى تقدمه هدى الصدة وغيرها للخطاب النسوى الـذى أنتجـه رواد النهضـة من الرجال، يقع فى "منزلقين" – بتعبير هدى – الأول: هو تجـاهل أن خطـاب بداية القرن لم يكن قد تمثل بعد ذروة الفردية كمنتج للحداثـة التى مايـزت بـين "الأنـا الأنـثى" و"الأنـا الذكر" إلى الحد الذى نراه اليوم منعكساً فى صراع انـتقامى بـين مركـزية ذكوريـة ومركـزية أنثوية بديلة. والحركة النسائية حينذاك لم تعـدُ كونهـا حـركة إصلاحية اجتماعية تهدف للمساواة والاعتراف بحقوق المرأة داخل الأسرة والمجتمع، وذلك دون أن تظهر داخلها فكرة "الصراع " الذى هو فى ذاته عنصرٌ حـاكمٌ فـى المـنظومة المعرفية الغربية. أما المنزلق الثانى: فهو نفى الدور الإصلاحى عن المـرأة. لا مـراء فـى أن خطـاب المـرأة تمـيز عـن الـرجل، الأمر الذى يجد أصوله فى أن الأنوثـة تظـل عاملا محدِّدا لوعى المرأة وخلفيتـها المعرفية، لذا جاء "خطاب المرأة" التى تـتحدث عـن "وضـع المـرأة"، خطاباً من الداخل، وبالتالى أشد حساسية فى طرح القضية الـتى تمسـها بشـكل رئيسى. إلا أن هذا لا يعنى أن الخطاب انحصر فى شكل مدافعات عـن حقـوق المـرأة كـ "أقلية مهضومة الحقوق " كما هو الحال اليوم، بل إن قضية المرأة ارتبطـت بقضـية الإصـلاح الاجتماعى على السواء، وهو أمر يلحظه القارئ لكتابات كل مـن نـبوية موسـى (ونهجهـا الإصـلاحى التربـوى) وملـك حفـنى ناصـف (ونهجهـا الإصـلاحى الاجـتماعى) بشـكل خاص كنماذج لأكثر من قدمن أطروحات شاملة متكاملة يمكن مقارنتها بأطروحات قاسم أمين أو جميل بيهم أو إسماعيل مظهر وغيرهم[٣٤].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على المستوى الحركى، شكلت مشاركة المرأة فى ثورة ١٩١٩ الـبوابة الأساسـية الـتى وضـعت عبرها الأطروحات النظرية حول القضية موضع

التنفيذ، وقد خرجت النساء حينها فى مظاهرات ثلاث يصف كاتب – معاصر للفترة – المظاهرة الثالثة منها، بقوله:

".. كانت تلتقى مواكب النساء بمواكب الرجال، وتتدفق فى الميادين وهى تموج بالخلق على رحباتها والسيدات يحيين الطلبة ويشاركن الرجال فى الهتاف والطواف وترديد الدعاء ... وقد كانت جميع طبقات السيدات المصريات ممثلة فى هذه المظاهرات فاشتركت فيها المسلمات والقبطيات من كرائم العقائل وأرقى البيوتات فى عرباتهن الفخمة وسياراتهن الفاخرة المجللة بالأزهار والأعلام المصرية إلى أفقر النساء فى المركبات العامة، فمررن بين المتظاهرين".

ويضيف مؤكدا أن خروج السيدات كان فى مركبات وعربات غير مقفلة كما كانت العادة، فى حين أنه " لم يكن من الجائز قبل ذلك أن يركب الرجل مع زوجته أو والدته فى عربة واحدة[٣٥]، كذلك "وقفت السيدات خطيبات فوق المنابر وفى الميادين العامة، وخطبت فى الكنائس والجوامع"[٣٦] وشهد العام نفسه (١٩١٩) أنشطة مختلفة أخرى مثل جمع الإعانات وتشييع جنازات المصابين ومواساة الجرحى، وخرجت منهن وفود إلى الوزراء والأمراء والكنائس والمساجد، وبرز دفعة واحدة عدد كبير من جمعيات النساء[٣٧]. ولا يفهم من هذا فقط أن الحركة الوطنية أعطت الحركة النسوية شرعية قوية، بل نستطيع القول بالمثل أن الوعى النسوى قد اقترن بالوعى الإصلاحى والوطنى فى تلك المرحلة بشكل كبير، ومن القصور حصر فكر المرأة وحركتها فى إطار المطالبة بحقوق فئوية لها بعيدا عن قضية الإصلاح المجتمعى ككل[٣٨].

وبعيداً عن المستوى الحركى، وبالعودة إلى مستوى الإنتاج الفكرى النسوى للمرأة فى عصر النهضة، مقارنة بإنتاج الرجل يمكن طرح بعد آخر للاختلاف. وذلك أنه داخل خطاب النخبات الثقافية من الرجال يمكن تتبع أصداء الفكر الغربى مع تطوره بين جيل وآخر، وذلك بدءاً من مرحلة التأثر بالفكر الداروينى الذى حمل لوائه

سلامة موسى وشبلى شميّل، والتى تأثرت بالأساس بجهود هربرت سبنسر فى نقل الداروينية إلى علم الاجتماع، والاتجاهات التشكيكية فى الدين مع المدرسة الألمانية بزعامة نيتشه، ومرحلة التيار الليبرالى التى مثلها لطفى السيد وحسين هيكل، ثم التيارات الشيوعية مع أواخر الأربعينيات وبعد الحرب العالمية الثانية والتى اهتمت بشكل خاص بقطاعات الطلبة والعمال والمرأة، والاتجاهات الاشتراكية بتنويعاتها.

والسؤال: هل نجد فى خطاب المرأة فى مطلع القرن أصداء لتلك التيارات الغربية كما عكسها خطاب الرجل[٣٩].

* فى ترجمتها المتميزة لملك حفنى ناصف، توزع الآنسة مى حديثها عن ملك على محاور ست رئيسية: المرأة والمسلمة والمصرية والكاتبة والناقدة والمصلحة. ولكأن مى من خلال العناوين الثلاثة الأولى تقوم بتعيين دوائر ومحددات الوعى لدى ملك: الهوية الأنثوية – الهوية الحضارية – الهوية الوطنية، وبالعناوين الثلاثة الأخيرة تجمع عناصر المنتج الفكرى لها. كانت ملك امرأة تستشعر ضغط الواقع وتبغى التغيير، امرأة غيور على أنوثتها وعلى بنات جلدتها، واعية بتمايز خطابها عن خطاب الرجل، مؤمنة بأن يتم إصلاح وضع المرأة كما يجب أن تراه المرأة، فهى تقول مستنكرة:

".. إذا أمرنا الرجل أن نحتجب احتجبنا وإذا صاح الآن يطلب سفورنا أسفرنا، وإذا أراد تعليمنا تعلمنا. فهل هو حسن النية فى كل ما يطلب منا ولأجلنا أم هو يريد بنا شرا؟ لاشك إنه أخطأ وأصاب فى تقرير حقنا من قبل، ولا شك أنه يخطئ ويصيب فى تقرير حقوقنا الآن"[٤٠].

وفى الوقت نفسه، وكما تلاحظ مى، كانت الهوية الحضارية لملك كمسلمة حاضرة طوال الوقت فى خطابها "مسلمة شغوف بدينها تغار عليه غيرة محب مدنف يقدس اسم المحبوب، ويرى فى كل حرف من حروفه عالم بهاء وعظمة ومجد لا يفنى"[٤١].

تقول ملك:

"إننا لو سلمنا بما يقترحه الكتاب من ضرورة تقليد الغربيين فى أمور معاشنا ولباسنا وزى بلادنا مما قد لا

يوافق روح الشرق، فإننا نندمج فيهم ونفقد قوميتنا مع مرور الزمن، وهذا هو قاموس الكون إذ يفنى الضعيف فى القوى، وإنه لمن العار أن نهمل هذا الأمر يجرى مجراه. فادعوا الكتاب والباحثين للتفكير فيه وفى إيجاد مدنية خاصة بالشرق تلائم غرائزه وطبائع بلاده ولا تعوقنا عن اجتناء ثمار التمدن الحديث"[٤٢].

هكذا تتداخل "الهوية الحضارية" لملك مع خطابها "كمصلحة" فتقول: .

"إن المتتبع لسير نسائنا ليدهش من كثرة الفساد بين الطبقة العليا منهن وهى تعدى كالجرب غيرها من الطبقات، أين وازع الدين؟ أين زاجر العقل والآداب؟ يا قوم لا تغرنكم زخارف المدنية وربوا بناتكم تربية إسلامية ولا بأس من اقتباس الحميد من المدنية الأخرى. وإن تدهوركم هذا لآخذ بكم وبالوطن إلى مهاوى الاضمحلال، وأى فساد أكبر من اندماج أمة فى أخرى وتلاشى عاداتها وآدابها فى اتباع سنن لا تتفق مع دينها ولا مع مدنيتها"[٤٣].

وتقول:

"إذا أردنا أن نكون أمة بالمعنى الصحيح تحتم علينا ألا نقتبس من المدنية الأوروبية إلا الضرورى النافع بعد تمصيره حتى يكون ملائماً لعاداتنا وطبيعة بلادنا، نقتبس منها العلم والنشاط والثبات وحب العمل، نقتبس منها أساليب التعليم والتربية وما يرقينا حتى نبدل من ضعفنا قوة، وإنما لا يجوز فى عرف الشرف والاستقلال أن نندمج فى الغرب فنقضى على ما بقى لنا من القوة الضعيفة أمام قوته المكتسحة الهائلة"[٤٤].

ويمكن أن نضع هذا الخطاب في مقارنة مع خطاب الرجل في تلك الفترة. ففي كتابه المعنون "طريدة البغاة: المرأة في عصر الديمقراطية.. بحث حر في تأييد حقوق المرأة"، يعمد إسماعيل مظهر - من خلال بحث مستفيض في تطور مشكلة المرأة في العالم الغربي - إلى نوع من الاستشراف لتطور تلك المشكلة في مصر، ولسان حاله يقول: إن ذات التطور سيلحق لا محالة بحال المرأة المصرية في سياق التطور الحضاري العام بالنظر إلى أن الحضارة الغربية هي المثال المحتذى وهي الأسبق على السلم الحضاري الصاعد. ويحمل حديثه إنذارا مستبطناً لمعارضي التغيير والمحافظين بأنهم يقفون ضد سنة حضارية ثابتة ليس من المجدي الوقوف ضدها، مهاجما أولئك الذين لا يدركون "فواصل الزمن والتطور في القرن العشرين بعد الميلاد والمرأة في القرن العشرين قبل الميلاد".. ولعل الكاتب يكون أول من تحدث عن "العولمة" مصطلح اليوم الرائج بقوله:

"... إن هذه الدنيا بفضل العلم قد درجت نحو الوحدة والعالمية، وأخذت تخلع عنها لباس العزلة والأسر. يدرج العالم الآن بمختلف شعوبه وألوانه نحو الوحدة التامة، لا في السياسة، ولكن في الميول والمشارب والمشاركة في ما كشف العلم من بركات وما صنع الاختراع من نظريات. إن العالم ليسير في سبيل هذه الوحدة برغم ما تظهر فيه من رجعية في بعض الأحيان مثلها مثل الغريق الذي يطفو حينا ويطغى عليه الموج حينا ثم ما يلبث أن تبتلعه الأعماق"(٤٥).

وينحو جميل بيهم ذات الطريق في كتابه "المرأة في التاريخ والشرائع" فيقول:

"روح الحضارة الأقوى في عصر ما تعم وتتغلب، فعندما كانت الحضارة العربية في أوجها اكتسحت أوربَّة و لم تقو الكنيسة المسيطرة على دفعها"، وبالمثل: "وما الدنيا إلا دار دول وهذا اليوم هو يوم الغرب فما ترى يدفع

روحــه عــن الشـرق؟"، ويضــيف: "لقـد تنـبأت الأديــان بالـتطور المتصـل فـى الكـون وقدرت أن التقاليد التى تشيع بين أمة فى زمن ما لا تلائم كلها غيرها بعد مئات السنين بـتأثير اختلاف الأفكار وتباين مراتب الرقى وتنبهت إلى مغبة الجمود.. لذلك رخصت للبشر على أشكال مختلفة مـراعاة لـروح التطور الأخذ بالأصلح.. وإن الإسلام الذى جعل إجماع المسلمين على أمر هو رابع أصول الدين كان مـن قواعـده (تـتغير الأحكام بتغير الأزمان والمعلول يدور مـع العلـة وجوباً وعدماً)، وسواء بعد أصح لدينا استعمال الشـيء فـى القـرون الأولى أم لم يصـح، فنحن فى كل عصر بحاجة إلى نشدان الحكمة والأخذ بالأنسب الأصلح"[٤٦].

ونلاحظ هنا مدى تأثر بيهم بنظرية داروين وبمفاهيم "التطور"، "الأصلح". إنـنا هـنا لا نرصد فقط الحس الحضارى العالى لدى مَلَك، بل نرصد أيضا موقفاً إصلاحياً خاصـاً، تنـبع خصوصيته مـن تجـاوزه الرغـبة فـى "الـلحاق بالركـب"، إلى الرغبة فى استعادة الـدور والقـدرة على المواجهـة الفاعلة من جديد ارتكازاً على عمق حضارى[٤٧]. ولنا أن نقارن مرة أخرى بين هذه النزعة لدى ملك، وبين خطاب الفكر "الرجالى" حتى الـرافض مـنه لدعـوة تحريـر المـرأة مـثل محمد فريد وجدى الـذى يقر فى بداية مؤلفه "المـرأة المسـلمة.. رداً عـلى كـتاب المـرأة الجديـدة" أن مـا يسـطره هو نوع من التسجيل للتاريخ، لأنـه يعلم أن التغيير قادم لا محالة، فيقول:

".. ومـا كـنا نقصـد إيقاف التيار الذى يندفع فيه خصومنا فذلـك مسـتحيل فـى عصـر فـيه السـلطة القاهـرة للمدنـية الغربـية.. بـل كـنا نقصـد مـنه إشهاد العالم على أن معنا الحجـة الناهضة والبينة القائمة"[٤٨].

بـل إن فـريد وجـدى يقـيم حجـته ضـد دعـاة السـفور تأسيسـاً عـلى آراء "دائرة المعـارف لاروس" و"الكاتـب الأمـريكى لوســـون" و"الفليســـوف الاشـتراكى الشـــهير

برودون" و"أوجست كونت" والعلامة الفليسوف "جول سيمول" و"الأستاذ جيوم فريرو"و "العلامة لويز برول".. وغيرهم على حسب وصف وجدى، أى أنه فى الواقع يقف على أرضية غربية خالصة فى حين يبدو طرحه ظاهريا مضاداً للغرب[٤٩].

تقول مى عن ملك مميزة بينها وبين قاسم أمين:

"..هى تسير بتحفظ بين تشعب الأفكار الجديدة والآراء المستحدثة، وكلما خطت خطوة التفتت إلى الوراء لتتثبت من أنها تابعة السبيل الذى يربط الأمس بالغد. وكلما جاءت بتبديل فى النصوص الاصطلاحية حاولت سبكه فى قالب الاعتدال مع مراعاة العادات المألوفة ما أمكن. هى كثيرة الحذر فى إصلاحها، عملية متواضعة فى مطالبها، لا تبتعد متراً واحداً عن حدود بيئتها وإن حامت فوقها. مما أوتيت من شجاعة وذكاء.."

وبعد، هل كانت ملك أقل حماسا لتحسين وضعية المرأة، وهل كانت ملك أقل علما واطلاعا على الفكر الغربى، لا هذا ولا ذاك، نحن نجد مجد الدين حفنى ناصف يقرر فى ترجمته لشقيقته:

".. على أنها كانت تحفظ من الشعر آلافاً وقد قرأت كثيراً من كتب الفلسفة والاجتماع وجمعت إلى عفتها الشرقية الأفكار الحديثة وحدَّة العارضة وسعة الجعبة وقد قالت شرلوت كمرون[٥٠] إنها تناقشك فى فلسفة داروين وسبنسر بشكل يدعو إلى الفتنة والإعجاب[٥١].

وحين نتجاوز قراءة ملك، ونقف إزاء قراءة مى لملك[٥٢] - نرصد دفاعها عن الهوية الإسلامية لملك، مناهضة من يصفها بالتعصب، معطية مفهومها الخاص لذلك المصطلح التعصب - الذى لعب دوراً كبيراً فى فكرنا المعاصر. تقول مى فى ردها على القائل بأن باحثة البادية كانت متعصبة:

"..وكيف ينتظر أن تكون غير متعصبة؟ أليست بشرا أو

ليس التعصب من أشد العواطف ملاصقة للنفس؟ حدثوني عن تسامح من لم يكن متعصبا لأضحك قليلا، من هذا الشخص ومن أي مذنب مجهول في فيافي الفضاء قد هبط علينا؟ وإني لأرى استعمال المفرد في التعصب سخيفا بل هناك تعصبات يجوز عليها جمع الجمع وجمع الجموع إلى ما لانهاية له. فالتعصب الجنسي والقومي والعلمي والفلسفي والأدبي والاجتماعي والحزبي والفردي وتعصبات أخرى لا أسماء لها تسير موكبا هائلا لا يبرز فيه إلا التعصب الذى ننعته بالديني"[٥٣].

ونحن إذ نذكر هذا التعريف الذى تقدمه مى، نبغى المقارنة مع المفهوم نفسه داخل فلسفة التنوير الأوروبي حين أصبحت تلك الكلمة مرادفة لأى انتماء ديني وصارت "تعطي كل الإيحاءات السيئة عندما يكتبها فرنسى من القرن الثامن عشر.. فهو يعني الهوس الديني والتطرف الدموى والغباء وضيق الأفق والخزعبلات في العقيدة والروح الانتحارية والظلمات والجهل المطلق والإيمان الأعمى بالغيبيات الجاهلية"[٥٤].

* في عام ١٨٨٦، ولدت ثلاثة من رائدات الفكر النسوى في المشرق العربي، هن ملك حفني ناصف (فبراير) ومي زيادة (ديسمبر) ونبوية موسى (ديسمبر أيضا)، وكانت الأخيرة من المجاهدات اللائي شققن طريقهن عنوة لأجل تحقيق رسالة معينة لخدمة المرأة/الأمة المصرية حتى انتزعن التقدير والاحترام في محيط غير مُواتٍ بالمرة. وتظهر الرسالة التربوية الإصلاحية عند نبوية في إنتاجها الفكرى وفي سيرتها الذاتية على السواء. ففي كتابها "المرأة والعمل ١٩٣٩"، تحاول نبوية إثبات أطروحتين: أن المرأة كالرجل عقلاً وذكاءً (وكأنها ترد على مسلّمة محمد طلعت حرب بأن المرأة أقل من الرجل إدراكاً وحساً)[٥٥]، وأن المرأة تحتاج للعمل ومن المهم أن تُعَد لجميع الصنائع ليس فقط المنزلي أو المنحط منها.

وتقول:

"فلا يغرنا ما نراه من الفرق بين عقل الرجل والمرأة ما

دامت تربيتهما مختلفة ولنسع إلى تعليمهما تعليماً واحداً
لنعرف أنهما كباقى الحيوانات لا يختلفان إلا فى أمور
تناسلية محصورة"[٥٦].

ومن ثم فالتربية هى الأساس للاختلافات المجتمعية بين الرجل والمرأة، مؤكدة أن التركيز على تلقين الفتيات علوم التطريز والحياكة وتدبير المنزل، هو تعليم ناقص يحرم المرأة من حقها فى التعليم الشامل، وهذا القصور التعليمى قائم على معاملتها ككائن خاص، وهى تنتقد فريد وجدى الذى يعرّف المرأة نقلا عن دائرة معارف غربية بأنها (المرأة كائن شريف جُعِل لإكثار النوع الإنسانى لا يستطيع الرجل أن يباريها فى ذلك) فيما تراه إصرارا من جانب الرجل على اختلاق الفروق بين الجنسين. كما تقول إن اختلاف المناهج التى تدرس للفتيان والفتيات، تتسبب فيما بعد فى النفور بين الزوجين اللذين يصبحان مختلفين فى المشارب والميول مع تفوق أحدهما علميا بشكل بارز على الآخر، والرجال إذ يصرون على بقاء مناهج تعليم المرأة قاصرة ويرون أن الاقتداء بتعليم النساء فى أوروبا مفسدة اجتماعية، فهم ذاتهم الذين تبهرهم ثقافة المرأة الأوروبية ويسعى بعضهم للاقتران بها معرضا عن المصرية.

وتؤيد نبوية موسى بشدة قضية عمل المرأة بادئة من مسلمة بسيطة مؤداها أن المرأة تحتاج لكسب قوتها بنفسها لأن الواقع دائما ما يختلف عن القول النظرى بأن المرأة لها دائما من يعولها أب فزوج فولد، وتتساءل:

"هل أخذنا على الموت عهداً.. فأغلظ لنا الإيمان أنه لا
يختطف روح مسلم إلا إذا تزوجت ابنته ثم أمنا الدهر
بعد ذلك فعلمنا أنه لا يغدر بفتاة فتطلق بعد الزواج
وتصبح لا عائل لها أو يموت الزوج وأولادها صغار
يحتاجون إلى من يعولهم"[٥٧].

وهى تسخر من ادعاء فريد وجدى بأن هناك بيت مال المسلمين لمن لا عائل لها، من منطلق أنه يتجاهل الواقع.

وتقول ردا على وجدى الذى يحاج بأن خروج المرأة للعمل فى أوروبا كان سببا

فـى انخـراطها فـى أعمـال شـاقة مثل عاملات المصانع - بالقول إن المرأة المصرية بالفعل تـنخرط فـى العمـل الشـاق الـذى قد تنتهك فيه كرامتها أيضا كالبائعات فى الأسواق أو الغسـالات فـى البـيوت وفى معسكرات الجيوش المصرية والإنجليزية أو الخادمات لأن الواقـع يفرض عليها ذلك فى حالات غياب العائل وهى كثيرة، إلا أنها لا سبيل لها إلا هـذه الأعمال الشاقة لأنها محرومة وممنوعة من مزاولة الأعمال الراقية التى تحتاج إلى الخبرة والدراية والتعليم الراقى.

والطـريف أن نـبوية موسـى مع هذا الدفاع الرصين واللاذع/العالى النبرة عن حق المـرأة فـى التعلـيم والعمـل، تـرفض أن تتـناول القضـية الأم فى الجدل النهضوى حول المـرأة، قضـية السـفور والحجـاب، مقـررة فـى الـبداية وبوضـوح أنها لن تتصدى لتلك المشكلة لأنها ملتبسة:

"فلسـت أسـتطيع أن أسمـى الفلاحـة سافرة لأنها لا تلبس ذلـك النقاب الشفاف المعروف عندنا نحن المدنيات،...كما لا أسمـى بعـض المدنـيات محتجـبات مـع أنهـن يكـثرن الخـروج متـبرجات وعلـيهن مـن الزيـنة والحلى ما يلفت أنظار المارة.."(٥٨).

وهـى تعقـد المقارنـات بـين حـال المرأة الريفية البسيطة وحال المرأة فى المدينة، لتـبرز أن المـرأة فـى الـريف تخـرج إلى العمل، ولا ترتدى الحجاب المعروف فى المدن، ومـع ذلـك فـلا أحـد يـرفض عمـلها ولا أحـد يتهمها بالسفور "وذلك لأن الرجال هناك يعـلمون أن للنساء أعمالا يقمن بها خارج المنازل، أما المدنيون فيتوهمون ألا عمل للمرأة خـارج منزلها فإذا رأوها فى الطريق اعتقدوا أنها خرجت للعب وساعدهم تبرجها على ذلك الاعتقاد فيتحككون بهـا، فالعمل وسيلة لقمع الفساد لا لإكثاره".

وهى تعرّف الحجاب بشكل مباشر:

"أن تبـتعد النسـاء عـن الـرجال مـا دام لـيس هـناك دافـع قهـرى إلى الاخـتلاط بهـم أو الخروج أمامهم فإذا اضطرت النسـاء إلى الخروج خرجن وفى زيهن وملبسهن ومشيتهن

ما يكفى لهدم مطامع الرجال وإبعادهم عنهن ولا يكون ذلك فى النساء إلا بتعليمهن التعليم الراقى الذى يشعرن معه بمكانتهن الحقيقية فيترفعن عن تلك السفاسف البسيطة".

وفى سيرتها الذاتية تقول نبوية موسى:

"..عولت على أن أدعو إلى السفور بالعمل لا بالقول. وقد كان ملبسى لا يجعل محلا للشك فى استقامتى وتمسكى بالفضيلة الشرقية فكشف وجهى وكفى كان مطابقا لما جاء فى السنة والكتاب"[٥٩].

والغريب أننا نعلم عن نبوية موسى من سيرتها المنشورة ومن صورتها المطبوعة على غلافها، أنها لم تكن تغطي وجهها وذلك منذ العقد الأول من القرن، فى الوقت الذى تروى فيه درية شفيق عن واقعة نزع السيدة هدى شعراوى الحجاب لأول مرة (أثناء عودتها من المؤتمر النسائى العالمى فى روما عام ١٩٢٣) فتقول: "إن السيدة هدى ورفيقاتها كان يضايقهن أنهن يكشفن وجوههن فى المؤتمرات التى تعقد بالخارج، ثم يغطونه لدى عودتهن لمصر... كانت مندوبات الدول المختلفة ينكرن على هدى هانم مصريتها، ولا يكدن يعترفن إلا بمصرية واحدة كانت تصر على حضور تلك المؤتمرات محجبة لا تكشف شيئا عن وجهها وهى المرحومة السيدة الجليلة - نبوية موسى"[٦٠].

ترى لماذا كانت نبوية موسى تتخذ هذا الموقف، وبأى دافع؟ ربما يذكرنا موقف نبوية بحديث لكاتبة تركية معاصرة[٦١] تقول:

"No other symbol than the veil reconstructs with such Force the "otherness" of Islam to the West. Women's and sexuality reappear as a political site of difference and resistance to the homogenizing and egalitarian forces of Western modernity"

والواقع يفتح موقف نبوية من الحجاب، ملفا آخر فى قضية التمايز بين خطاب المرأة والخطاب عن المرأة، ذلك أنه يمكن القول إنه بينما خضع الخطاب عن المرأة (أو خطاب الرجل) للاستقطاب بين من تمثلوا المرجعية الغربية تماما، ومن حاول التشبث بموقفه وتأدية دور الشهيد على مذبح أفكاره مع اعترافه بأن التغير قادم لا محالة (مثل فريد وجدى)، ومن حصر نفسه داخل قوقعة من الأحكام الفقهية الضيقة، فى إطار نوع من المعارك الثقافية الضيقة الحدود، العالية الحدة، تحرر خطاب المرأة من هذا الاستقطاب فكان أكثر اتساعا وأكثر تنوعا وتعددية، سواء فى أشكال التعبير عنه أو فى موضوعاته، وإن جمعه ارتباطه بالواقع وبنبض المجتمع.

بعبارة أخرى بينما انحصر الخطاب عن المرأة فى الأطروحات التقليدية التى ما زالت ماثلة حتى اليوم بين اتجاهات التغريب والأسلمة، كان خطاب المرأة أكثر مرونة ونشاطا، وأكثر اقترابا من الواقع وإحساسا بالمتطلبات الفعلية لمجتمع فى مرحلة التحول، بل وأكثر قدرة على التكيف مع الظروف المحيطة. وفى حين كان "الخطاب عن المرأة" أكثر حدة وأعلى نبرة، الأمر الذى يجد تجسيده فى قضية مثل قضية السفور والحجاب التى شكلت قضية مركزية لخطاب جميع الرجال، لم يكن الأمر كذلك فى خطاب المرأة التى شغلت بالإصلاحات الفعلية والمجتمعية أكثر من توجيهها اهتمامها لقضية كشف الشَّعر أو تغطيته.

فقد تحركت المرأة بمبادرات فردية وجماعية متعاونة مع رجال أو نساء أخريات مما كان من شأنه تحقيق الخير العام كاستجابة للمطالب الحقيقية للمجتمع مع الأخذ فى الحسبان معطيات الموقف، وتجنب ردود الأفعال الصاخبة. لقد تشكل وعى المرأة فى ضوء الخبرة والأحداث الجارية، وفيما ظلت أطروحة قاسم أمين "المرأة الجديدة" حلماً غير محقق لأنا ذكورية، كانت "المرأة الجديدة" التى تتشكل فى الميدان تعمل لمواجهة التحديات والمطالب المتزايدة لمجتمع متغير، واعية بأولوياتها تكافح للحفاظ على أسرتها بينما تساهم فى النفع العام.

* والواقع فإننا إذا كنا قد قمنا برصد نوع من الوعى الحضارى الخاص امتازت به المرأة التى قادت حركة النهضة النسوية بشكل عام، فإنه من الضرورى أن نسجل أن هذا

الوعـى لم يقتصـر فقـط لدى الريادات النسوية "المسلمة"، بل أيضا لدى المسيحيات، منـهن أولـئك اللاتـى تمـثلن الإسـلام كـثقافة وحضـارة. وذلـك مـثل مى زيادة التى تتحدث فى أحد كتبها عن حضارة الشرق قائلة:

"مـن هو المنبه إلى تكوين هذه المدنية القومية؟ هو فتى كان بـالأمس يقصـد الشـام فـى عير قريش للتجارة، وهو اليوم محمـد النـبى العـربى رسـول المسـلمين، أمـا مصـدر تلـك الحضـارة فهـو القـرآن لقـد أوجـد القـرآن دنيا عربية، ودولـة عربية، وأحكاما عربية، وآدابا عربية كلها أجزاء قومـية واحـدة ربطت شعوبا لم تكن العربية لغتها، لذلك قـال جماعـة مـن المؤرخـين إن التمدن الإسلامى كان تمدنا إسـلاميا صـرفا إن الـذى كـان باعـثا عـلى تكويـن المدنـية العربية هو الذى ما زال حافظها إلى اليوم، هو القرآن"[٦٢].

وكذلـك وردة الـيازجى[٦٣] الـتى تحدثـت عـن قضـية المـرأة الشـرقية فـى بعـض مقالاتهـا الـتى نشرت فى مجلة الضياء التى أسسها شقيقها إبراهيم اليازجى (١٨٤٧–١٩٠٦) عام ١٨٩٨، بعد هجرته لمصر عام ١٨٩٤. وتنقل مى عن وردة رأيها فتقول:

"..هـى تنـتقد المرأة الشرقية لتفرنجها حتى صارت تخجل باسـتعمال لغـتها والسير على عادات وسطها وتهزأ بقومها لـتفاخر بأنها أجنبية. ظنا منها أن كل الارتقاء فى اقتباس قشـور المدنـية وظواهـرها فـى الأزيـاء والأسـاليب وتلـك الفوضـى فـى السـلوك الـتى تسـميها خطـأ باسـم الحـرية" مضـيفة عـلى لسان وردة: "كان على المرأة الشرقية أن تنظر إلى أخـتها الغربـية مـن الوجـه الآخـر فـترى اهـتمامها بـالأمور الجديـة وبراعـتها فى العلوم والفنون وسائر دوائر النشـاط الإنسانى، وكيف أن المرأة الغربية رغم تأنقها تقوم بواجـبها نحـو الأسـرة والمجتمع واللغة والوطن. وتستحث

اليازجية بنات الشرق للرجوع عن ضلالهن وإكبار اللغة العربية وإن هن تعلمن اللغات الأخرى وأحببنها، وذلك تشبثا بعاطفة الوطنية ورغبة فى النفع القومى"[٦٤].

هذا الوعى يجد جذوره لدى النخبة الإصلاحية الأولى التى قادها فى الشام المعلم بطرس البستانى، والذى يقول فى افتتاحية مجلته الجنان (عدد كانون الثانى عام ١٨٧٦):

"ولا يخفى أن الأوربيين جاءونا فى بادئ الأمر بقوتين، وهما: قوة تجارية وقوة دينية، وانتشر الفريقان بيننا وأجهدوا أنفسهم فى تغيير عاداتنا وقواتهم السياسية تعضدهم وتسعفهم لتصونهم من عواقب كرهنا لهم وليروجوا أشغالهم بنفع ممالكهم ". ويقول: "أما الكثرة من السكان فلم يجنوا أقل نفع بل أنفقوا أموالهم فى سبيل الحصول على مقتنيات كانوا فى غنى عنها، أو كان بالإمكان الحصول عليها بواسطة صناعتهم التى أصبحت الآن فى خبر كان. فنشأ عن ذلك فقر عظيم ودخلت ربوعنا الشرقية عوائد مفسدة مضيعة للأموال ومضرة بالأبدان "[٦٥].

فنحن نلحظ هنا لدى بطرس البستانى رائد الإصلاح فى الشام، هذا الوعى المبكر بالهوية الذاتية تجاه الآخر، الوعى ذاته الذى توافر لدى رفيق كفاحه ناصيف اليازجى وانعكس على نسلهما الذى مثل الجيل الأول الذى هاجر إلى مصر. ويمكن القول بشكل عام أن الشوام قد عاشوا على اختلاف دياناتهم وطوائفهم (سواء طوائف إسلامية أو مسيحية أو يهودية) مناخا سياسيا وثقافيا مشتركاً كانت له نتائجه، التى نحدد منها اثنين:

- اندفاعهم نحو العروبة كملاذ من ضغوط التتريك والتغريب، وقد شكل الإسلام بمعناه الحضارى جزءاً رئيساً فى هويتهم الثقافية وفى تشكيل وعيهم العروبى[٦٦] وهذا رغم اختلاف موقفهم من الدولة العثمانية ذاتها[٦٧].

- شكلت الظرفية الخاصة التى أطّرت احتكاك هؤلاء بالغرب عاملاً رئيساً فى تشكيل موقفهم تجاهه، ويمكن القول بشكل عام إن هذا الموقف اتسم بالنضج إذا ما قورن بلقاء الشريحة الرائدة فى مصر بالغرب[٦٨].

خطاب المرأة والتهميش

المتابع للمراجعات التى تتم على الخطاب النهضوى الذى أنتجته المرأة، يلحظ شبه غياب كامل لاسمين لهما إسهاماتهما المتميزة فى قضية المرأة والإصلاح، ألا وهما فاطمة علية هانم، والأميرة قدرية حسين، وكلاهما كانت تكتب بالتركية والفرنسية وعربت أعمالهما فى فترات مبكرة، مما يثير التساؤلات بشكل أكبر عن سر التهميش أو التجاهل (خاصة فى حالة الأميرة قدرية) الذى منيت به أطروحاتهما.

فاطمة عليّة هانم

تتحدث زينب فواز فى الدر المنثور عن فاطمة علية هانم فى واحدة من أطول ترجماتها بالكتاب، إذ لا تكتفى بذكر البيانات الأساسية عن حياتها بل تورد جزءا كبيرا من الإنتاج الفكرى لها ممثلا فى محاورات جرت بين علية هانم وعدد من السائحات الغربيات جمعتها فى رسالة باسم نساء الإسلام وذلك عام ١٨٩٢، وقد ترجمت هذه المحاورات التى كتبت بالتركية إلى العربية[٦٩] والفرنسية والإنجليزية.

وفاطمة علية هى ابنة المؤرخ الشهير جودت باشا ناظر العدلية العثمانية سابقاً، ولدت فى الأستانة العليا فى ٩ أكتوبر سنة ١٨٦٢، "ولما بلغت الثالثة عشرة من عمرها ظهرت عليها إمارات النجابة والذكاء فأحبها والدها حبا شديدا واصطحبها معه إلى سوريا مدة إقامته واليا عليها. وفى أثناء الأعوام التى مكثتها فى سوريا تعلمت اللغة العربية من نحو وبيان وبديع وعروض ولما عادت مع والدها انكبت على درس اللغتين التركية والفارسية. ثم انشغلت بتحصيل اللغة الفرنسية.. وأخذت العلوم العقلية من توحيد وكلام ومنطق ورياضة وحساب عن والدها. وتعلمت العلوم الموسيقية بكل فروعها على أساتذة ماهرين من ترك وعرب وفرس وإفرنج"[٧٠]. ونظرا لإتقانها الفرنسية فقد عنيت بالترجمة، ومن ذلك قيامها بترجمة رواية دولانته من تأليف "جورج ادنا" إلى التركية وسمتها باسم مرام و لم تذكر اسمها عليها، ونتيجة لما

أثارتــه هـذه الرواية من اهتمـام فى الأوساط التركية فقد كشف العلامة مدحت أفندى محـرر الصحيفة التركية "ترجمان حقيقت " عن اسم مترجمتها، وقام بتشجيعها على استمرار المساهمات الأدبية والعلمية، وبالفعل بدأت تنشر عدداً من المقالات فى "ترجمان حقيقت" بإمضائها، ولها رواية تركية باسم "محاضرات ". وكان بيتها مقصد السائحات الغربيات اللائى يزرن الأستانة ليتداولن معها فى العلوم والمعارف والفنون المختلفة. والحقيقة فإن هذا العرض لترجمة فاطمة عليّة هانم ليس الغرض منه تكرار ما قالته زينب عنها، بل إنه يهدف فى الحقيقة إلى الضغط على علامة الاستفهام التى تقف أمام تجاهل مثل هذا النموذج الذى بدأ الكتابة والإنتاج الفكرى فى هذا الوقت المبكر. والغريب أن فاطمة علية هانم لا تستحق الذكر فقط لأنها نموذج نسوى بارز نتعامل معه مثل تعاملنا مع وردة اليازجى وعائشة التيمورية كنماذج بذاتها بغض النظر عن كتابتهما المباشرة فى قضية المرأة والتى اتسمت بالمحدودية، بل إن لفاطمة علية إنتاج فكرى فى موضوع المرأة بشكل مباشر، يتناول القضايا بعينها التى استحوذت على جل الاهتمام فى عصر النهضة مثل قضايا الحجاب والسفور وتعدد الزوجات. هذا إضافة إلى تفرد منهجها وموقفها الأولى فى طرح قضاياها.

وفى مقدمة كتابها "نساء الإسلام" تحدد علية هانم هدفها مباشرة من الكتاب، وهو تصحيح التصورات الخاطئة لدى الغرب عن الإسلام والمجتمع الإسلامى، قائلة إن هناك العديد من السائحات الغربيات اللاتى يفدن إلى الشرق لا يجدن من يرد على أسئلتهن عن حياتنا ومن يصحح تصوراتهن المشوهة، وتقول:

> "... إن الأوروبيين المشتغلين بتحقيق وتدقيق جميع الأشياء وإن كانوا قد ابتدأوا فى بذل الجهد رغبة منهم فى الاطلاع على خصوصيات أحوالنا وطرق معيشتنا قد تبين لى خلال البحث والمحاورات التى وقعت بينى وبين بعض النساء الأوروبيات من معتبرى السواح أن ظنون الإفرنج المتعلقة بنا هى من حيث الخطأ والوهم فى صورة موجبة للتعجب"[٧١].

وتقول:

".. إن الكلام الذى سمعته من هؤلاء السائحات مدون فى كتب الأوروبيين بجميع لغاتهم، وهذه الكتب تسمى عندهم كتب السواح التى يعتمدون عليها فى سياحاتهم وكل من قرأ هذه الكتب واطلع على مندرجاتها يظن أنه يقرأ كتبا خيالية أو روايات فكاهية"[٧٢].

وترى علية هانم أنه ليس هناك من يصحح تلك الصورة، فالنساء محتجبات فى المنازل كما لا يتوافر من يجيد اللغات الأجنبية، اللهم إلا بعض من اللواتى..

"تربين تربية أجنبية صرفة.. فتعلمن اللغة الفرنساوية لا لأجل اكتساب المعارف والعلم وإنما رغبة منهن فى أن يكن إفرنجيات محضا، ولما كن جاهلات للأحكام الشرعية وكن قد نبذن عاداتهن الملية ظهريا وعشن عيشة إفرنجية... فلا يستفيد من محادثتهن فائدة بالكلية ولا يفهم منهن شيئا على الإطلاق - وهذه العيال السالكة مسلك التقليد إذا رغب إليهن أحد فى الحصول على المعلومات المتعلقة بأصول المعيشة الإسلامية - مما يكن قد نبذنه نبذ النواة - سكتن عن بيان استقامة وطهارة الدين المبين الإسلامى من حيث إنهن قليلات العلم بذلك وأخذن فى الكلام بحدة وشدة عن مسائل الحجاب زاعمات أن العادات الملية مقتبسة عن الأحكام الشرعية، وبالجملة فإنهن يبحثن فى أشياء لا علم لهن بها فيكن سببا لمفتريات وإسنادات بعض الأجانب على الدين المطهر الذى استنرنا بمشكاته وتشرفنا بآياته"[٧٣].

على هذه الخلفية الواعية بقضايا الأمة والمستشعرة لأهمية تصحيح الأفكار الأوروبية المغلوطة - وهى فى الحقيقة الأفكار التى كان الداخل يتمثلها عن نفسه

بشكل أو بآخر فى فترات مختلفة[٧٤] - جاءت صياغتها لمحاورات "نساء الإسلام".

وتعكس تلك المحاورات درجة الثقافة وسعة الاطلاع اللتين تتميز بهما، والأهم أنــه ورغـم أن كتابها يدافع عن الأفكار والمعتقدات الإسلامية، إلا أنه فى ذات الوقت لا يهـاجم الغرب ولا يعكس صورة سلبية عنه، بعبارة أخرى، تعد علية هانم من القلائل الذيـن يتخلصـون مـن حساسيـة الحديـث عـن الغـرب سـواء بـلهجة المنبهر أو بلهجة المُعـادِى، بـل فقـط بـلهجة المنـتمى إلى حضـارة أخـرى يـدرك وزنـها ويحرص على نقل صورتها الحقيقية للآخرين.

وقـد تنوعـت المحـاورات بـين أمـور شـتى بيـنها قضـايا الزواج والطلاق وتعدد الـزوجات و الحجاب. كما كتبت حديثاً عن وضع الجوارى فى الدولة العثمانية، يعتبر فـى ذاتـه تأصيلاً فـريداً لذلك الموضوع من حيث أصولهن وحياتهن فى بيوت مالكيهم، وهـو تأصيل يمكـن الاعتماد عليه فى الدراسات الحديثة[٧٥]. ثم تتطرق إلى قضايا دينية صـرفة مـثل قصـة مـيلاد سـيدنا عيسـى علـيه السـلام وتبشيره بالنبى محمد ورفعه إلى السماء، والخلط فى التوراة.. وغيره، ويلاحظ قارئ الكتاب من مجادلاتها فى المباحث الدينية طول باعها فى مجال الأديان المقارنـة.

وفـى قضـية الحجـاب تمـيز علـية هـانم بـين الأمر الشرعى من ناحية والعرف والعـادة مـن ناحـية أخـرى، مبيـنة حـدود الإلـزام الديـنى وما طرأ عليه بفعل التقليد والعـادة التى تختلف من مكان لآخر، وتناقش أهمية الحجاب بمعناه الشرعى، وعندما تخلص ضيفتها إلى القول:

"فى الحقيقة إن دينكم لا مرية فى أحقيته ولا مطعن عليه
ولكـن هناك مسألة واحدة تجعل الناس ينفرون منه وتقوم
سدًّا فـى وجه حسنه ألا وهى مسألة الحجاب عند النساء.
ولـو لم تكن فى هاته المسألة لأصبح عدد كثير من الخلق -
الذين يبحثون عن دين لهم - مسلمين".

ترد علية هانم قائلة:

"إن المـرأة الـتى لا تسـتر شعورها لا تخرج من الدين وإنما

ترتكب إثماً وأساس الدين الإسلامى الاعتقاد بوحدانية الله تعالى ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام فالشخص الذى يعتقد ويسلم بهاتين القضيتين على أى دين ومذهب كان، فهو مسلم".

وحين تناقش مسألة تعدد الزوجات، فإنها تطرق جميع الحجج الدينية والعقلية والواقعية لتنتهى إلى إقناع محدثتها تماما بأن مسألة التعدد ليست أمراً إلهياً بقدر ما هى إجازة محكومة فى أضيق الحدود.أما محاورتها الأخيرة فكانت مع بعض من النساء التركيات حول الأزياء والاقتصاد، ورغم أن الحوار اتخذ منحىً نسائياً لطيفاً، إلا أنها ربطت فيها بشكل ذكى بين الزى الذى ترتديه النساء وبين الاقتصاد الوطنى من حيث أن الأقمشة مستوردة، مبينة فائدة استخدام الأقمشة الوطنية.

الخلاصة أن العمل الذى قدمته فاطمة علية هانم فى أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر، كان عملا ناضجا وواعيا بقضايا الأمة الدينية والاجتماعية وحتى الاقتصادية، الأمر الذى يستحق أن يُبرز ويُراجع، وإن كنا كمعاصرات نقوم اليوم بإعادة الكشف عن الريادات المهمشة مثل الشاميات اللاتى تقدم ذكرهن أو التركيات مثل الأميرة نازلى فاضل. فلا أجد تفسيرا لتهميش فاطمة علية هانم اللهم إلا إذا كان مرد الأمر هو الخلفية المعرفية الحداثية التى قد يعتبر إسهام علية هانم. بمعاييرها – خارج إطار النهضة النسائية.

قدرية حسين

لغز كبير يكتنف هذا التعتيم على إنتاج واحدة من أبرز الأسماء النسائية فى عصر النهضة، ألا وهى الأميرة قدرية حسين، ابنة السلطان حسين كامل (ت ١٩١٧) الذى تولى حكم مصر إثر إعلان الحماية البريطانية وخلع عباس حلمى الثانى، فى ١٩/ ١٩١٤/١٢[٧٦].

وقد تميزت قدرية بغزارة الإنتاج الذى نقل معظمه إلى العربية، وتولى الشطر الأكبر من هذه المهمة كاتب يدعى عبد العزيز الخانجي. وقد جاء معظم إنتاج الأميرة خلال العقد الأول والثانى من القرن العشرين، فيما بدأ التعرف على كتاباتها فى مصر

فـى بدايـات العقـد الثالـث، مـع الجهد الذى بذله الخانجي فى ترجمة النسخ التركية الـتى احـتوتها مكتـبة أحمـد زكـى باشا. ومن أهم مؤلفاتها التى ترجمت إلى العربية: كتاب "شهيرات النساء فى العالم الإسلامى" و"خواطر الأميرة قدرية" و"سوانح الأميرة قدريـة"، و"السراب: سـوانح أدبـية فـى العادات الغربية والشرقية"، و"طيف ملكى" (تعريب مصطفى عبد الرازق)، و"رسائل أنقرة المقدسة" (تعريب أحمد رفعت).

وقـد كانـت الأمـيرة قدريـة اسمـاً معـروفاً فـى الساحة الفكرية المصرية، هذا ما نستشفه مما سطر فى تصدير الطبعة الثانية من كتاب "خواطر الأميرة" (صدرت الطبعة الأولى فـى يـناير ١٩٢٠، ونفذ الكتاب فى ثلاثة أشهر، مما دفع الخانجى لإعادة نشره فـى أغسطس) حيث يورد المعرب عددا من آيات التقريظ التى قوبلت بها الطبعة الأولى من الكتاب، فينقل عن المقتطف (أبريل ١٩٢٠) قولها: "لصاحبة السمو الأميرة الجليلة قدريـة حسين كريمة سلطان مصر الأول مقام رفيع فى عالم الإنشاء باللغة التركية نظما ونثرا وقد جمعت من تخيل الشعراء وحكمة الفلاسفة وبلاغة مشاهير المنشئين". وقالت الاجيبشـيان جازيـت (٢ أبـريل ١٩٢٠) تحـت عـنوان درة أدبـية: "فى مصر الآن عدد كـبير مـن المصـريات المتعلمات إلا أنه قليل بينهن الشهيرات فى عالم الكتابة والأدب؛ ولذلـك قلما نرى كتابا عربيا لسيدة وطنية فى عالم المطبوعات؛ لأنهن ما زلن فى حاجة إلى مـن يشـجعهن فـى هـذا المضـمار .. ويسـرنا الـيوم أن نرى كاتبة قديرة هى صاحبة السـمو الأمـيرة قدريـة حسـين تفـتح الباب لزميلاتـها الفضليات وتضع اللبنة الأولى فى بـناء النهضـة الكتابـية لنسـاء مصر.."[٧٧] وقالت الاكسبريس فى عددها الصادر فى ١٢ مـارس ١٩٢٠ "كـان لساكن الجنان السلطان حسين الأول عناية عظيمة بتربية بناته فتم لـه مـا أراد وأصبحت هـؤلاء الأمـيرات نابغـات مصر فى الفنون الجميلة.. وبين يدينا رسـالة نشـرت أخـيرا باللغـة العربـية عـنوانها خواطر الأميرة لصاحبة السمو الأميرة الجليلة قدرية حسين.. "[٧٨].

ومـن أهـم الإسهامات الفكرية للأميرة الأديبة كتاب "شهيرات النساء فى العالم الإسـلامى" وهـو بحـث تـاريخى أدبى يتناول عدداً من الشخصيات النسائية الإسلامية البارزة، وهى تحدد غرضها من تأليف الكتاب فى أمرين، الأول يتضمنه قولها:

"لا أريد لقومى أن ينظروا إلى الغرب نظرة سطحية... لا أريد لقومى أن يروا فى الغرب كل شىء مستسلمين إليه فى كل شأن، بل أردت أن اذكرهم بمجدهم السالف وعظمتهم الماضية وان يعتقدوا بأن حق تحصيل العلوم لا يسقط. بمضى الزمن... بهذا الدافع قام فى ذهنى أن أجمع حوادث الشهيرات من نساء السلف وتراجم أحوالهن.."(٧٩).

أما الهدف الثانى فهو أن تظهر الماضى الإسلامى كمكمن لنفائس أدبية عديدة تستحق النظر كبديل عن الافتتان بالآداب الغربية وقصصها وسيرها. ولذا وضعت الأميرة كتابين يفصلهما عام ونصف العام، ضمت فى الجزء الأول تراجم كل من السيدة خديجة والسيدة عائشة والعباسة أخت هارون الرشيد ثم شجرة الدر. وفى الجزء الثانى كتبت عن فاطمة الزهراء ورابعة العدوية والخنساء والأميرة زبيدة زوجة الرشيد والأميرة صبيحة ملكة قرطبة.

ونلحظ فى مؤلفات الأميرة الحس الحضارى الرائق المرتبط بـ "الأمة"، والذى لم تشُبه بعد شوائب التقسيمات القومية التى برزت فيما بعد، حيث تقول فى شهيرات النساء:

"اجتمعنا معشر أهل التوحيد تحت اللواء المحمدى المبارك، نازلين عند قوله عز وجل: (إنما المؤمنون أخوة) فرفعنا ستور الجنسية وأنزلنا حوائل القومية فأصبحنا جميعا منذ ذلك اليوم بنعمة الله أخوانا... البلاد الآهلة بالإسلام هى وطننا الدينى والعلم الأخضر ذو الهلال والنجوم الثلاث هو لواؤنا المِلِّى. لنا ماض مجيد ينحدر حتى أعماق أربعة عشر عصرا ولنا تاريخ مملوء بالعظائم، وقد كانت لنا حضارة تزرى بحضارة الرومان.."(٨٠).

وفى كتاب "سوانح الأميرة" الذى يضم عددا من الخواطر والتجليات فى مواقف مختلفة، وفى مقال نعرف أن الأميرة تكتبه وهى جالسة فى مساء ربيعى حيث

السفينة "فيض رباني" تقبع أمام قصر الدوبارة، نقرأ هذه العبارة:

"..في هذه الليلة المباركة تجتمع كلمة المسلمين من كافة أنحاء العالم لأمر واحد وتتجه نفوسهم بشعور واحد إلى الدعوة والاسترحام ولو لمدة وجيزة.. في هذه الليلة المباركة تقام الشعائر الإسلامية بإجلال وإعظام في كافة المساجد من أقصى المعمورة لأقصاها وفي هذه الليلة تسطع الأضواء من على المنابر ببهجة وإشراق، كل هذا احتفالا بالليلة التي ولد فيها سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام "[٨١].

يبدو هذا الحس الإيماني سمة رئيسية تطبع كتابات الأميرة وتتداخل مع وعيها الإصلاحي، ووعيها كامرأة.

وفي مقالتها قصر الأموات التي تحكي فيها عن زيارتها لوادي الملوك، لا تتوقف بين كافة الأطلال والآثار التي تراها، إلا أمام تمثال لملكة تدعى "تابا" قائلة إنها تشبه السلطانة "كوسم والده" (وهي زوجة السلطان أحمد الأول أحد سلاطين آل عثمان – حسب ما يذكر المعرب) قائلة:

"والملكة تابا التي كانت سببا في رفاهية وتقدم مصر في عصرها منذ ٦٠٠٠ سنة مضت، ظهرت عظمتها في القرن الحادي عشر من الهجرة في شخص السلطانة كوْسَم"[٨٢].

وفي مقال لها تصف فيه زيارتها لجامع السلطان الغوري بمصر، تقول:

"..ابتدأنا في التأخر والتقهقر منذ اليوم الذي أهملنا فيه أوامر ديننا الحنيف فلو كنا أطعنا الله تماما فأتمرنا بأوامره واجتنبنا نواهيه من يدري في أي ذروة عليا من درجات السعادة كنا الآن.. تركنا مناهج الحق وسرنا في طريق معوجة لم توصلنا إلى الغاية المنشودة وهي السعادة"[٨٣].

وربما نتوقف قليلا لدى خواطرها عن المرأة والمدنية في كتاب الخواطر الذي يضم أفكار عدة حول مواضيع وقيم مختلفة كالوطن والشكر والفضيلة والإرادة والرحمة والعادة والحب... فعن المرأة، تقدم قدرية تعريفا يعلي بدرجة كبيرة من مكانة المرأة كحاضنة لروح الأمة وكمفتاح لصلاحها، معنى يقترب من معنى "المضغة" في حديث

الرسول (ص): "إن فى الجسد لمضغة إن صلحت صلح الجسد كله.."، فهى تقول[٨٤]:

"المـرأة: مخلـوق لطيف جاء العالم ليكون فدائيا، ولطافة خلقها وحسن تركيبها يمهدان سبل المحبة و المودة.

المرأة: تمثال الرحمة والسرور؛ لأن بيدها معدناً للخير لا ينقطع.

المرأة: تلقن دروس الخيال الراقى فعلى يدها يكون إصلاح الأمم.

المـرأة: مـن أقـدر المخلوقـات عـلى العبـث بالفكـر الإنسانى؛ ولذلك فإن انحطاط الأقوام يكون بإرادتها.

المـرأة: لغـز أبدى وإنك لترى باطنها غير ظاهرها وقولها على خلاف فعلها فلا يسبر غورها ولا يدرك كنـهها.

المـرأة: أشـجع الأبطـال فى معركة الحياة، فهى تتغلب على من يناوئها بصولة مدهشة فلا تلبث أن ترفع أمتها إلى مستوى الرفعة والمجد.

المـرأة: عقـدة المحبة فى العائلة وأساس الراحة فى البيت، فحيث توجد توجد المحبة والسعادة إذ لا يتم للعائلة بناء إلا بها.

المـرأة: هـى المربية الأولى للأمة والأستاذ الأول فى مدرسة الحياة فلا بقاء للأمة ولا سعادة لها إلا بدروسها الأولية الراقية.

المـرأة: معمـار ماهـر تم على يديه أكثر التصميمات بضربة واحدة، ففى مكنتها كذلك أن تجبر القلوب الكسيرة بنظرة واحدة.

المـرأة: ملـك طاهر يجذب القلوب بنظرات سحرية ويسحر نفوس ناظريه ببيان عذب، تجد فى ابتساماته أثر الوعد وفى وعوده علامات الوفاء".

أمـا عـندما تـتعرض فـى خواطـرها لـتعريف المدنية، يبدو الأمر للقارئ ملتبسا بشـكل كـبير، فـلا نستطيع أن نلمس للوهلة الأولى مدلول المفهوم لدى الأميرة وموقفها منه على وجه التحديد.

فهى تقول إن المدنية[٨٥]:

": سيال طبيعى يسرق العالم نحو الرقى والتقدم

: كتلة من الكذب تضيق الخناق على دائرة الحياة الإنسانية

: رحى دائمة الدوران دولابها فى عمل دائم وحركة مستمرة
: قوة مخربة تعمل على هدم كيان العالم
: شهادة القرن العشرين للعامل المجد
: منقذ ينجى الأذهان من غفلتها وينتشلها من وهدة الخيال
: زوال الحقيقة من عالم الوجود
: ازدياد الحاجات وقلة الإحساسات
: زوال دولة السكوت والكون وحلول دولة الحركة والعمل
: خلاصة التحقيقات فى حقائق الأشياء
: عالم يسود فيه الفساد بجانب النفاق
: هى الملجأ الأمين للنجاح والفلاح وهى العدو لكل البدع والخرافات
: انقلاب النقائص إلى فضائل واستحالة السفاهة إلى التعقل والروية
: سيطرة العلم على الجهل
: عبقرى يشعر بكل حس ويفكر فى كل أمر وعاشق مفتون بالتجدد والرقى.

ونلحظ هنا بداية كيف ارتبط الجانب الإيجابى فى تعريفاتها بأمور وقيم المادة والعلم والعمل، بينما يتعلق الجانب السلبى بالقيم الأخلاقية بالأساس، وكأنها تعكس بالفعل نمط المدنية الذى تعيشه، ذلك الذى عنى بالتحديث والتغيير ونشر التعليم الحديث، وأدخل التكنولوجيا الحديثة فى مجالاته المختلفة، مما سرع من وقعه العام نحو مزيد من الحركة والعمل، لكنه فى الوقت نفسه نمط مفرغ روحيا وأخلاقيا بشكل أو بآخر[٨٦]، وهى رؤية تتسم بكثير من الذكاء والحساسية، حساسية المرأة، وحساسية الانتماء الحضارى ذى الخصوصية القيمية.

خاتمــة

سبق أن قدمنا أن ما نقوم به هنا هو "قراءة بديلة" لخطاب المرأة فى عصر النهضة. وبداية كان مفهوم "النهضة" الذى تبنته الورقة مختلفا عن القراءة السائدة، سواء السائدة فى مطلع القرن بين أوساط النخبة التى تعرضت لآثار المواجهة الحضارية فى ظل سيادة المركزية الأوروبية وإزاء انكسار أو تراجع "الشرق"، أو القراءة السائدة التى تؤطر للمنتج الفكرى والأكاديمى الراهن، والتى من شأنها أن تعيد إنتاج الكثير من فحوى ومضامين مطلع القرن، فى ظروف العولمة المستجدة. ومما يؤخذ على هذه القراءات السائدة لمفهوم "النهضة" أنها تقصرها على مضامين تنطوى عليها التجربة الحضارية الأوروبية، وتسعى لتعميمها بتوظيف أيديولوجى للعلم، مؤداه الخلط بين العلم فى أبعاده الجزئية، والفنية التخصصية والمادية، و بين العلم فى أبعاده الفلسفية والمعنوية، لتكريس مواقع الهيمنة والسيادة والمركزية الغربية على سائر الشعوب والثقافات الأخرى، وفى هذا المعنى تُختزل النهضة ومقاييسها إلى معانى المواكبة واللحاق بالنموذج الغربى، وكل ما يخرج عن هذا المدار والفلك، أو كل منتج معرفى أو حركة اجتماعية من شأنها أن تشكك فى هذه المعانى، أو تحد من عقلية المقاربات والقياس والتماثل والتشبه، أو التى من شأنها أن تعرض لمعانى إصلاحية من منطلقات مغايرة، يتم تجاوزها، أو إقصاؤها، والحكم المسبق على عدم جدواها.

إذن كان من مقومات القراءة البديلة فى مجال بحثنا ألا تقف على المفاهيم المتداولة فى معنى النهضة، و أن تعيد النظر فى منتج الفترة موضع الدراسة، على أن تكون نظرة متحررة من هذا المعنى القسرى، لتكشف أصواتاً جديدة، أو لتكشف النقاب عن معان و مساحات خفيت لدى رموز محتفى بها ومعروفة.

وكذلك يمكننا وقوفا خارج البرادايم المهيمن أن نوصّف القراءة السائدة لخطاب المرأة بأنها تنطلق من مفهوم خاص للنسوية من شأنه التفتيت والتمزيق، فضلا عما يتسم به من أبعاد الاختزال والنزعة الإقصائية. ذلك أنه ينطلق من مسلمة الإنسان الفرد الأعزل فى مواجهة "الآخر" فردا كان أو جماعة (فهو لا يرى المجتمع سوى جملة من الوحدات المفردة)، و يختزل هذا الفرد إلى مكوناته وإلى أبعاده الحسية

المادية بصفة خاصة (وهنا: تأتى فكرة "جنسنة" الإنسان فى مقابل "أنسنته"، ويكون اختزاله إلى مكوناته الطبيعية الغريزية - ولا نقول الفطرية)، فأقل ما ينجم عن ذلك أن نجد خطاب المرأة فى مطلع القرن يُختزل هو الآخر، و لا يلتفت فيه إلا إلى المساحات والمواقف التى يكون فيها التعبير عن الأنثى فى مواقع الاستلاب والنقمة أو التمرد والاصطراع، أو حيث التعبير عن رغبات مكبوتة وأحاسيس بالقهر إزاء الجنس الآخر، أو ما شابه ذلك من سقوط فى دوائر نرجسية مفرطة أو فى خطابات تفاضلية سجالية، يتوسم فيها مواضع التماثل قياسا على خبرة المرأة فى صراعاتها فى الغرب، فى منظومة قوامها الصراع من أجل البقاء، وعلى سبيل رسم أو تمثل خطى النموذج التطورى اللحاقى لدى البعض، أومن أجل تعميق النموذج الجنسانى النضالى لدى فصائل أخرى...

وكل هذا و ذاك إنما يدور فى فلك قراءاته لواقع المرأة على سبيل التكرار والاجترار وإعادة الإنتاج، تكريسا لقراءات وأنماط سائدة: أقل ما يقال فيها إن من شأنها إفقار واختزال و تشويه لواقع الخطاب/الخطابات التى أسهمت فى إنتاجها "المرأة الشرقية"، تلك المرأة بانتماءاتها العريقة، وبذكائها وفطنتها وحسها العمرانى و الإنسانى كامرأة تعيش واقعها الاجتماعى التاريخى ، فى الحوض الحضارى العربى الإسلامى بعناصره الغنية المتنوعة.

وسنحاول هنا بلورة بعض النتائج التى خلصت إليها الورقة من خلال قراءتها "البديلة":

أولاً : بالنسبة للخطاب العام

لا يمكن فصل خطاب المرأة عن الخطاب النهضوى/ الإصلاحى العام فى مطلع القرن، فكلاهما يدور فى إطار المواجهة الحضارية مع الغرب، والتى تفاوتت فى وقعها بين أوساط النخبة/ أو الأوساط المثقفة على مدى زمنى ممتد استغرق قرناً سبق. و يمكن ملاحظة خصائص معينة للوعى الإصلاحى النهضوى النسائى من خلال بعض النماذج المقدمة، و قد وضعت فى سياقاتها التاريخية، والاجتماعية و الثقافية، و قد حرصنا على إبراز التواصل والتكامل فى هذا الخطاب من مختلف مواقعه.

* تـأتى إعادة قراءة الصحافــة النســائية الرائدة فى مطلع القـرن ضمن قراءة لتكييف الخطــاب الشـــامى كجـزء مـن سـياق اجتماعى ثقافى ارتبط بموقع و دور الجاليات الشـامية فـى مصر فى مطلع القرن، و خاصة فى موقعها وتمكنها من أدوات ووسائط عصـرية كالسـبق فـى المجـال الإعلامى بخبراته وأدواته ومهاراتـه، وفى فن المقالة الصـحفية عـلى وجـه خـاص. كذلك، بالنسبة للموقع السياسى المميز، حيث تفاوت ارتـباط الخطـاب الشـامى بالخطاب العروبى/العثمانى/الشرقى الحضارى فى موقعه مـن المواجهــة الحضارية، ولم يكن محض خطاب ليبرالى تغريبى، كما هو المتعارف علـيه، فجـاء الخطـاب النسـوى الشـامى رديفاً ووليداً لهذا الموقع، يحمل أبعاد هذا الخطـاب مـن حيـث الـتمكن الاجـتماعى والمـادى (شـبكة علاقـات أسـرية ممكـنة ومدعمـة)، ومـن حيث الانتماء والموقع من الإصلاح عامة، وبالتالى لا يمكن الاقتصار عـلى الـنظرة إلـيه كخطاب نسوى مبتور، أو رجع صدًى للخطاب النسوى الغربى الفمينيزم - أو كمحض امتداد أو سبق لخطاب ذكورى.

فالخطـاب النسـوى الشـامى إذن، رافد من خطاب أعم، ربما أتى كغيره مختلف المحمـل إزاء المواجهــة الحضارية، ولكن الجزء الذى أبرز فيه كان الخطاب التغريبى، وتم إغضاء الطرف عن الجانب المشرقى الحضارى فيه.

ثانيا : فى تكييف الوعى النسائى

مـن خـلال إعـادة قـراءة الخطاب النسائى من النماذج المقدمة، بما اشتملت عليه مـن رمـوز معـروفة تم إعـادة اكتشـافها، ومـن رمـوز مجهّلـة تم الـتقديم لهـا، يمكـن استشراف بعض ملامح الوعى النسائى فى مطلع القرن على نحو نوجزه فى التالى:

- بروز أصداء الوعى والانتماء الحضارى: لاحظنا من خلال متابعة خطاب المرأة بـروز جيوب تحمل طابع الاعتدال ومقاومة اتجاهات التماهى والاستقطاب، كما حملت أصـول الخطـاب النسـوى الإصـلاحى أصـداء تفـاعل حـى مع الواقع الاجتماعى المتردى والمشـاكل المسـتجدة عـلى أرضـية الـتحولات فـى المجـتمع إثـر قـرن مـن الانفتاح على الحضـارة الأوروبـية، و ما نجم عنها من تحولات فى البنية الاقتصادية والاجتماعية، إضافة إلى المؤثرات الثقافية الحضارية.

– تواصل أبعاد الخطاب الإصلاحى، مفاد ذلك أن المرأة المثقفة الواعية بانتمائها الحضارى، لها مقولاتها فى الأمور العامة، و هى فى اهتماماتها المتنوعة لا تنفصل عن نزعة إصلاحية عامة...

– كذلك تفاوت خطاب الرجل ورؤيته لقضية المرأة عنها لرؤية المرأة لذاتها، وموقعها الاجتماعى العمرانى.

وفى الواقع يمكن القول إن قضية المرأة مست وتراً بالغ الحساسية داخل النفسية الجماعية لجيل من مفكرى النهضة بدأ يستشعر تهديداً حقيقياً لبقائه كممثل أو كحامل لثقافة "تحت الحصار". وبالنسبة للبعض الذين اعتنقوا "التطورية" كان التحول وتغيير المرجعية هو الطريق الوحيد المحتوم للإصلاح (مثلت "المرأة الجديدة" الإطار المرجعى الجديد الذى كان من الواجب تبنيه كنهاية منطقية لرحلة معينة واجهها العقل المسلم – ممثلا فى قاسم أمين – فى إطار المواجهة الحضارية مع الغرب)، هذا فى حين فضل البعض الآخر أن يظل محتفظاً بموقفه ولعب دور الشهيد لقناعاته مع اعترافه بحتمية التحول (مثل فريد وجدى)، وظل آخرون على إيمان بإمكانية المواجهة من خلال الاستمساك الشديد بالأصول والحفاظ على وضع نسائهم كما هو عليه. ولذا صار معنى الإصلاح محددا بتلك النهايات الثلاث وتداعياتها، التى تمثلت فى مواقف طرفية حادة تتزايد شدتها بمرور الوقت.

وباعتبار المرأة هى الرمز الأول الحميم لفكرة الوطن، كانت قضيتها هى المجال الذى ظهرت فيه هذه المواقف بالشكل الأوضح، وتبلورت هنا مقولة أن المرأة بيدها إصلاح البيت/الوطن أو تدميره. وكانت هذه هى مفردات "المعارك الثقافية" التى نشبت بين "حراس" الحصن/الوطن/المرأة، بحيث تحول السجال حول قضية المرأة إلى ما يمكن تسميته بـ "الخطاب التحصينى". إلا أن الأمر المهم هنا هو أن هذا النمط من الخطاب كان خطاب رجل بالأساس؛ لقد كان تحرير المرأة – كفكرة أو تصور أو قرار – أمراً تم تبنيه أو رفضه من جانب "رجل" يتصرف إما تحت ضغط من خوفه على ثقافته ومجتمعه، أو نتيجة لإحباط وطموحات ودوافع مشوشة لديه. ولعله من المثير أن هذا الخطاب "عن المرأة" قد يمكن التعامل معه كخطاب كاشف يمكنه أن يجلى الكثير من

الهشاشة وافتقاد الأمن لدى الرجل فى تلك الفترة، كما يمكنه فى الوقت نفسه أن ينبئنا عن التهديدات والتحديات التى تعرضت لها ثقافةٌ ومجتمعٌ فى لحظة ما.

على الجانب الآخر اتسم خطاب المرأة بكثير من المرونة والثراء، متحررا من سجال "الخطاب التحصينى" بأطرافه واستطرافه الحاد، إلى خطاب له اتساع وامتدادات منبسطة. قد يعبر عن نفسه أحيانا بنبرات عالية؛ ربما الانزعاج هنا أو السخرية هناك، الإقناع أو المداهنة، لكن، دائما ما كانت السمة الغالبة هى اتصاله بالواقع المعاش والحس العام، متراوحا فى ذلك بين الحصافة والإيثار مائلا إلى حساسية خبيرة.

على الأقل، هذا ما قد نستشفه من إعادة النظر فى المصادر حول خطاب المرأة فى قلب الشرق العربى والإسلامى قبل مائة عام، لنسمع أصواتاً لجيل من النساء المتعلمات المثقفات نشأن فى بيئات صحية وطبيعية عائليا. مما مكنهن من الوقوف فى وجه العاصفة التى ميزت بزوغ القرن العشرين. وفيما يبدو من الأصوات التى نستمع إليها فى الورقة أن المرأة فى مطلع القرن كانت حرة فى التعبير عن ذاتها واتخاذ مواقفها الخاصة إزاء قضايا مختلفة دون انتظار إذن من أحد للإقدام على ذلك، كان "الخطاب عن تحرير المرأة" أعلى نبرة وأشد غضبا أكثر مما يحتمله الواقع، مثلما الأمر فى قضية الحجاب والسفور فبينما كانت هذه القضية هى المركزية لخطاب الذكور، لم تكن بذات الأهمية فى خطاب المرأة التى كانت مشغولة بالدرجة الأولى بالإصلاحات الفعلية، دون إنفاق كثير من طاقتها على أمور شكلانية. كان خطاب المرأة فى عصر النهضة جزءاً من وعى نسائى متزايد كما كان خطابا إصلاحيا. لقد نظرت المرأة إلى قضية تحريرها فى تلازمها مع دورها وإسهامها فى نظام متغير، كحقيقة واقعة تأخذ مسارها ضمن الإصلاح العام. وربما كانت هذه الفئة المبادرة من النساء رهطاً متميزاً ذا قدرات فردية عالية، لكن، وبشكل عام، لم تكنْ هؤلاء أبدا فرديات النزعة أو لديهن مركزية ذاتية self-centered (الأمر الذى ظهر فى أجيال لاحقة) لقد عبرن ببساطة عن وعيهن كجزء من وعى جماعة ولم يجدن صعوبة فى توفيق مطالبهن الخاصة بالإصلاح مع الحاجة إلى إصلاح ثقافى واجتماعى عام.

وربما اختلفن فيما بينهن حول درجة استجابتهن وردود أفعالهن إزاء المواجهة مع الغرب، لكن الأمر المهم هو غياب التشويش فى تحديد انتماءاتهن وولائهن. ومن ثم امتازت مواقفهن بالإيجابية والوضوح والثقة فى النفس إزاء الأوروبيين الذين واجهنهم والتقاليد الغربية التى مثلها هؤلاء.

وبخلاف الرجال، لم تقم المرأة بالإثارة حول قضية التهديد الحضارى، بل فى المقابل حاولت أن تقوم بشىء حيال ذلك، وكان الحفاظ على الثقافة وعلى تماسك الجماعة هو الهدف الكامن الذى تحمله مجهوداتها اليومية فى الميدان.

والخلاصة أنه فيما يتعلق بقضية استشعار "الأخطار الوشيكة"، كانت المرأة أقرب إلى الواقع واستطاعت تعيين وتحديد فرص الحركة والإنجاز. وهذا الاندماج مع الحقائق فى الحقل هو الذى منع خطاب المرأة من التحول إلى ما نسميه "خطاب تحصينى". فلم يكن خطابها خطاباً من أجل "بقاء" إنما من أجل التحسين والإصلاح.

لقد ظل خطاب الرجل عن المرأة خطابا تقليديا (يتمثل نفس المواقف الآنية) من حيث إنه يأخذ مبادرته من البرادايم المهيمن ويسقط فى شرك الافتراضات السائدة، ينصرف هذا إلى طرفى الخطاب الإسلامى والتغريبى، التحديثى والتقليدى، فمواقف كل طرف كانت (ومازالت) مرآة لمواقف الطرف الآخر، الخطوط الفاصلة صلبة والمواقف صارمة. فى الوقت نفسه لم يخبر خطاب المرأة هذا الاستقطاب، ليس لأنها افتقدت الذكاء والرؤية والقدرة على التعامل مع تعقيدات المواجهة التاريخية؛ لكن لأن قراءتها للمؤشرات المجتمعية سمحت لها بإمكانيات وخيارات أخرى، ومن ثم اتسع مدى استجابتها وردود أفعالها، وتجنبت وضعية الاستقطاب التى أفرزها الشعور بالحصار.

ثالثا : تعليق على المنهج وتأثيره على البحث

لاشك أن منطلقات التعامل مع الظواهر الاجتماعية من شأنها أن تنعكس على النتائج التى يصل إليها البحث، وكذلك الأمر بالنسبة لقراءة الخطاب، فهو لا يخرج عن كونه الظاهرة المنطوقة أو الظاهرة الاجتماعية العمرانية فى صياغاتها المدركة الواعية، ولو فى أحد مستوياتها. و يمكن إيجاز بعض الملاحظات على منحى قراءة الخطاب النسوى فى مطلع القرن من منطلق القراءة البديلة التى أخذنا بها فى هذا البحث على النحو التالى:

- إن أى محاولة لاجتزاء الخطاب النسوى عن سياقاته المختلفة من شأنها أن تشوه هذا الخطاب أو تقتطعه عن وحدته الكلية.
- إن الانكفاء على قراءة الخطاب النسوى من منظور النسوية - الجنسوية أو "المجنسنة"، من شأنها أن تضخم مَوَاطِن ما فى هذا الخطاب، على نحو يتراوح به بين الاختزال حينا و الإقصاء حينا آخر، وكذلك يخرج به عن نسقه، ويفقده مواطن التجانس الداخلى بين أجزائه، مما ينجم عنه قراءات قسرية، أو أحادية البعد، ومما يفضى به إلى تعميمات فى غير موضع ! والحاصل كذلك أن نخرج بالتشويه والبتر.
- من شأن القراءة النسوية - الجنسوية أن تتقابل و تستكمل الدائرة فى الخطاب السائد (خطاب الرجل) فتأتى النتيجة مفارقة لمنطلقاتها من حيث لا تدرى: وهى تأكيد للتنميطات المصطنعة حول التمايز الأنثوى - confirming prevailing gender stereotypes ومن جانب آخر تحمل على تهميش الخطاب النسوى، فضلا عن ما يصيبه من التبعيض والتجزيء. (وليس فى هذا التلاقى بين طرفى النقيض من غرابة، حيث إن كلاهما - الفيمنيست والذكورى - ينتمى إلى نفس المنظومة السائدة، وإن اختلفت المواقع).
- تؤدى القراءة البديلة إلى استعادة وحدة الخطاب النسوى، فتدعم قابلية تقويمه فى كلياته، مع وضع جزئياته فى موقعها الصحيح من بعضها البعض، و من كليات الخطاب.
- من شأن القراءة البديلة، مع إعادة الخطاب النسوى إلى وحدته، ووضعه فى سياقاته، والتأكيد على تواصله مع الخطاب العام، أن تؤكد على مركزيته كأصل من النسيج الخطابى العام، مع توضيح ما قد يكون له من تمايز.
- وبالمقابل، من شأن القراءة البديلة أن تبرز نسبية الخطاب الذكورى فى مسألة المرأة، و ترده إلى حجمه الطبيعى، (وفى ذلك تلتقى والقراءة النسائية السائدة)، ومن جانب آخر، من شأنها أن تبرز قصور ومحدودية الخطاب الإصلاحى السائد حيث يغفل عن الرافد الذى يعبر عنه الخطاب النسوى الإصلاحى. (وفى ذلك تتمايز عن القراءة النسوية السائدة).

الهوامش

١- Michelle Raccagni, The Modern Arab women: A Bibliography (Metuchen, NJ, and London Scarecrow Press, 1978)

٢- Population and Family planning Broad, Egyptian Population studies: annotated Bibliography (Cairo: population and Family Planning Board, Vols. 1&2, 1978).

٣- Samira Rafidi Meghdessian, The Status of Arab Women: A select Bibliography (Westport, CT: Greenwood Press, 1981)

٤- Bibliographic Guide to studies on the status of Women: Development and population trends (Paris: UNISCO, 1983)

٥- فـى الببليوغرافيا المشار إليها أعلاه بعنوان The Status of Arab Women، ورغـم أن حقـل دراسـات الشـرق الأوسـط لازال يلقى بعباءته على العنوان، إلا أن محـتوى تلـك الببليوغرافـيا التى أعدها مركز بيروتى، بمنحة من مؤسسة فورد، يعـبر عـن تكـاثف الخطـاب داخـل الولايـات المتحدة فى مجال المرأة فى الإسلام، الأمـر الـذى تصـاعد فى أواخر السبعينيات بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ وأزمة الرهائن الأمريكيين وبروز المد الأصولى.

٦- لا تقتصـر تلـك الملاحظـة عـلى الـتغير فـى الاتجـاه العـام للكتابات، بل تمتد إلى مـتابعة السـيرة العلمـية والإنـتاج البحـثى لـبعض الكاتـبات أيضـا مـثل Nikki Keddie صاحبة الكتاب الذى يمثل علامة فارقة فى الحقل Women In The Muslim World, 1978 إذ كانـت تلـك الكاتـبة تنـتمى لحقـل دراسات الشرق الأوسـط وتحديدا الإيرانيات قبل أن تحول مسارها إلى دراسات المرأة، ومثلها هنا مثل المرأة Deniz Kandiyoti ذات الأصول التركية.

٧- جابـر عصـفور، فجـر الرواية العربية: ريادات مهمشة، فصول (القاهرة: الهيئة العامـــة المصـريـــة للكتاب، المجلد السادس عشر، العدد الرابع، ربيع ١٩٩٨)، ص ٩، ١٠.

٨- محمد عبد السلام الشاذلى، تطور الفكر العربى - الجزء الثانى - سلسلة التنوير (القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب،١٩٩٣) ص ١٤٧، ١٥٠.

٩- مثل: رشيد سليم الخورى وأمين الريحانى وميخائيل نعيمة وشفيق العلوف وجبران خليل جبران وإيليا أبوماضى ونسيب عريضة وآخرون.

١٠- مثل إلياس زخور زيادة المارونى الذى هاجر إلى فلسطين حيث تعرف فى الناصرة على "نزهة معمر" وأنجبا مارى أو "الآنسة مى"، ثم عاد بأسرته إلى لبنان ليرتحل مرة أخرى إلى مصر (١٩٠٨).

١١- شفيق البقاعى، أدب عصر النهضة (بيروت: دار العلم للملايين، أغسطس ١٩٩٠)، ص ١٠٣.

١٢- Baron, The Women's Awakening in Egypt (New Haven: Yale University Press, 1994) p16.

١٣- زينب العاملى، الدر المنثور فى طبقات ربات الخدور، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٢ هـ).

١٤- معروف أن المرأة تحتل مكانة متميزة فى الفكر الشيعى بشكل عام لارتباط أصل المذهب بفاطمة بنت النبى صلى الله عليه وسلم، وتمتاز الاثنا عشرية بكونها أقرب المذاهب الشيعية للسنة حتى أن المذهب الجعفرى اعتبر فى أوائل القرن العشرين المذهب الخامس فى الإسلام، وقد أباح الشيخ محمود شلتوت التعبد على المذهب الجعفرى من قبيل الصلاة وراء إمام اثنى عشرى على سبيل المثال.

١٥- محمد سعيد بسام، الحركة العربية فى جبل عامل فى أواخر عهد الدولة العثمانية، الفكر العربى (بيروت: معهد الإنماء العربى، العددان ٣٩ -٤٠، يونيو - أكتوبر ١٩٨٥) ص٦١.

١٦- عمر رضا كحالة، أعلام النساء فى عالمى العرب والإسلام، الجزء الثانى (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٩٩١) ص ٨٢.

١٧- ١٤ زينب العاملى، مرجع سابق، ص ٩.

١٨- Beth Baron ,op. cit., p14

١٩- زينب العاملى، مرجع سابق، ص ٥١٥ - ٥١٦.

٢٠- حلمى النمنم، الرائدة المجهولة: زينب فواز (القاهرة: دار النهر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨) ١٩٩٠.

٢١- Baron, op. Cit., p20

٢٢- سليم سركيس (١٨٦٧-١٩٢٦) أسس هذه المجلة وحررها باسم مريم مظهر، وكان لبنانيا مناوئا للحكم العثمانى وخاصة عبد الحميد الثانى الذى ارتقى عرش السلطنة عام ١٨٧٦، وقد هجا سليم عهده فى صحيفة لسان الحال التى أسسها شقيقه خليل سركيس، وفى صحيفة "المشير" التى أسسها هو، مما سبب له المشاكل التى اضطرته أن يتحول عن السياسة إلى الكتابة النسائية مختلقا اسم مريم مظهر، وفى تصدير ترجمتها عن وردة اليازجى، تشيد مى زيادة بسليم سركيس باعتباره الذى أوحى إليها بفكرة هذا العمل، ثم توفى أثناء مراجعتها للبروفة الأولى للترجمة.

٢٣- Baron, op. Cit., p18.

٢٤- زينب فواز، مرجع سابق، ص ٥.

٢٥- عمر رضا كحالة، أعلام النساء (الجزء الثانى)، مرجع سابق، ص ٨٦.

٢٦- المرجع السابق، ص ٩٠.

٢٧- اقترنت لبيبة شعرن بجورج نيقولا باز (١٨٨٢-١٩٥٩) والذى لقب بنصير المرأة، وقام بتحرير صحيفة الحسناء من ١٩٠٩ حتى عام ١٩٢١ وله الكثير من المقالات التى تدافع عن حقوق المرأة.

٢٨- إجلال خليفة، الحركة النسائية الحديثة: قصة المرأة العربية على أرض مصر، القاهرة، ١٩٧٣ ص٢٥.

٢٩- عمر رضا كحالة، أعلام النساء (الجزء الرابع)، ص. ٢٩.

٣٠- إجلال خليفة، مرجع سابق، ص ٤٨.

٣١- المرجع السابق، ص ٤٨ - ٥٠.

٣٢- هل النساء من ضلع آدم، أم آدم من ضلع حواء... تلاعب الطبيعة فى تطور التفوق

الجنسى.. لمن الأولية فى السيادة. غرض الطبعة الأقصى هو التفكه والجمال، فى مجلة السيدات والرجال (العدد التاسع، ١٥ يوليو ١٩٢٣). ص ٥١٤ - ٥١٩.

٣٣- Margot Bad ran and Miriam Cook (ed.), Opening The Gates: A century of Arab Feminist Writing (Indiana University Press, 1990) op. Cit. Pxvi

٣٤- وهى وجهة نظر القراءات الماركسية لخطاب الفترة. أيضا انظر فى هذا: فرج بن رمضان، ، قضية المرأة فى فكر النهضة، (اللاذقية: دار الحوار الطبعة الثانية، ١٩٨٩).

٣٥- Beth Baron, op. Cit., p5.

٣٦- هدى الصدة، "المرأة منطقة محرمات.. قراءة فى أعمال قاسم أمين "، مجلة هاجر (القاهرة: دار سينا للنشر، الكتاب الأول، ١٩٩٣). ص ١٤٤ - ١٥٩.

٣٧- وذلك بخلاف ما قدمته النماذج النسائية الحركية مثل درية شفيق فى مؤلفاتها (تطور النهضة النسائية) و (المرأة المصرية من الفراعنة إلى اليوم)، ومثلها إنجى أفلاطون صاحبة كتاب (نحن النساء المصريات)، أو هدى شعراوى، فهؤلاء كن رموزاً حركية كانت مساهماتهنّ توثيقية معنية بالأرقام والإحصاءات وفيها ترديد للأطروحات النظرية التى وضعها آخرون.

٣٨- عبد الفتاح عبادة، قصة المرأة المصرية والمرأة العربية فى التاريخ (القاهرة: مطبعة الهلال، ١٩١٩) ص ٢٤.

٣٩- ومن الطرائف أيضا ما يرويه صاحب الكتاب السابق حول وقوف خطيبة إسرائيلية فى الأزهر الشريف تخطب فى الناس "وقد رحب بها العلماء وقام أحدهم فألقى نبذة فى تاريخ الإسرائيليين وعلاقاتهم بالعرب، وقام أحد القسيسين الأقباط فرحب بها أيضا وبقومها"!.

٤٠- تأسست فى العام نفسه كل من: جمعية فتاة مصر - الفتاة - المرأة الجديدة - جمعية الناشئات المصريات - جمعية الاتحاد الأخوى ببورسعيد، جمعية اتحاد وترقى المرأة المصرية بطنطا - جمعية ترقية الفتاة المصرية فى الإسكندرية. وقد بلغ عدد الجمعيات النسائية طبقا لدرية شفيق ١٥٠ جمعية عام ١٩٥٥.

٤١- وهو الغبن ذاته الذى تعانيه المرأة فيما يتعلق بالقراءات المتداولة لدورها خلال الحملة الفرنسية، والذى ينصب فى عرض حادثة بعينها تتم روايتها بكثير من السطحية والسذاجة هى مظاهرة الاحتجاج التى قام بها سيدات رشيد إثر منعهن من دخول الحمامات العامة، من منطلق أنّهنّ تجرأن على الاحتجاج بعد ما رأين المعاملة الراقية التى يعامل بها مينو زوجته زبيدة الرشيدية (!!) وهى الرواية التى لا تتجاهل فقط أن الحملة الفرنسية كانت فى حقيقتها حملة بربرية كما توضح د. ليلى عنان فى مؤلفها "الحملة الفرنسية بين الأسطورة والحقيقة"، ١٩٩٦، بل تتجاهل أيضا الدور الكبير الذى لعبته المرأة فى الدفاع عن أرضها ضد المستعمر حتى سقطت منها الآلاف جنبا إلى جنب مع الرجل.

٤٢- حقيقة أننا نلحظ ذلك الملمح بوضوح فى الخطاب النسوى المعاصر فى أواخر القرن، بداية من الكتاب الذى عد معلما من معالم الخطاب النسوى الجديد: **Beyond the Veil** لفاطمة المرنيسى والذى صدر بالإنجليزية عام ١٩٧٨ وترجم إلى العربية باسم "الجنس كهندسة اجتماعية"، حيث تتبدى فيه بوضوح الصبغة الماركسية، وغير ذلك من الكتابات النسوية.

٤٣- مى، باحثة البادية وعائشة التيمورية، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، يونيو ١٩٩٩)، ص ١٦٩.

٤٤- المرجع السابق، ص ٤٥.

٤٥- ملك حفنى ناصف، النسائيات (القاهرة، مطبعة التقدم، د.ت) ص ٢٩.

٤٦- النسائيات، ص ٩٩.

٤٧- النسائيات، ص ١٤٦.

٤٨- إسماعيل مظهر، طريدة البغاة: المرأة فى عصر الديمقراطية.. بحث حر فى تأييد حقوق المرأة، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د. ت). ص ٩٧-٩٨.

٤٩- محمد جميل بيهم، المرأة فى التاريخ والشرائع، (بيروت: ١٣٣٩هـ - ١٩٢١م). المقدمة ص و - ز.

٥٠- تتضح النزعة نفسها حين ندرس حركة نموذج نسائىّ على أرض الواقع مثل

نموذج الأميرة فاطمة إسماعيل، فالأميرة التى رصدت وقفا لإنشاء الجامعة، هى فى الوقت نفسه التى رصدت من مالها للبحرية المصرية، تأكيدا على فكرة استعادة الدور مع الاستفادة من الخبرة الحضارية الأخرى، وليس لحاقا بها.

٥١- محمد فريد وجدى، المرأة المسلمة: رد على كتاب المرأة الجديدة (القاهرة: مطبعة هندية، ١٣٣٠هـ - ١٩١٢م) ص٢.

٥٢- ٤٩ يلاحظ أن محمد طلعت حرب فى كتابه "تربية المرأة والحجاب" (مطبعة المنار، ١٣٢٣ هـ) وهو يسبق كتاب "المرأة المسلمة" لوجدى بسبع سنوات، قد أورد نفس الآراء الغربية بالأسماء نفسها (!!).

٥٣- أديبة غربية اشتهرت فى تلك الفترة.

٥٤- النسائيات، ص ١٨.

٥٥- الواقع أن متابعة منهجية مى فى قراءة ملك يحتاج ورقة بحثية منفصلة، فنحن من خلال تلك الترجمة نلج الفترة و الفكر ونتعرف على الاثنتين، وعلى التجربتين، ونحن لا نشاهد ملك كانعكاسات لدى مى، بل نحن نقرأ ملك كاملة ثم نقرأ مىّ، وبجانب الصدق والدقة والشمول فى منهج مى، نلمس فى منهجها فى كتابة التراجم نوعاً من الالتحام الوجدانى والعاطفى الحميم مع صاحبة الترجمة سواء ملك أو عائشة تيمور أو وردة اليازجى.

٥٦- مى، مرجع سابق، ص ٥٦-٥٧.

٥٧- ليلى عنان، الحملة الفرنسية بين الأسطورة والحقيقة، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، أغسطس ١٩٩٢). ص٢٣.

٥٨- محمد طلعت حرب، فضل الخطاب فى المرأة والحجاب (القاهرة: مطبعة الترقى، ١٩٠١).

٥٩- نبوية موسى، المرأة والعمل، القاهرة، ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩م، الطبعة الثانية، ص ٢٤.

٦٠- المرجع السابق، ص ٣.

٦١- المرجع السابق، ص ٣١.

٦٢- نبوية موسى، تاريخى بقلمى، (القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٩)، ص ٧٨.
٦٣- درية شفيق، المرأة المصرية من الفراعنة إلى اليوم، مطبعة مصر، ١٩٥٥.
٦٤- Nilufer Gole, The Forbidden Modern: Civilization and Veiling (The University of Michigan Press, 1996) p1.
٦٥- من كتابها "بين المد والجزر"، انظر: سميحة كريم، مرجع سابق، ص ٦٣.
٦٦- ولدت وردة اليازجى فى قرية كفر شيما على ساحل لبنان، وانتقلت مع عائلتها وهى طفلة إلى بيروت حيث تعلمت فى مدارس الأمريكان الصغرى، وتلقت على سيدة يهودية متنصرة مبادئ اللغة الفرنسية، ثم عنى بها والدها فدرسها أصول اللغة فى كتبه، وقد قرضت الشعر وهى فى الثالثة عشرة من عمرها، ومن أهم مؤلفاتها ديوان "حديقة الورد" الذى طبع أول مرة فى بيروت سنة ١٨٦٧، وانتقلت للعيش بمصر عام ١٨٩٩، وتوفيت عام ١٩٢٥.
٦٧- مى زيادة، وردة اليازجى (القاهرة: مطبعة البلاغ، د. ت). ص ٥٥، ٥٤.
٦٨- شفيق البقاعى، مرجع سابق، ص ١٠٣.
٦٩- وقد اختلفوا فى هذا عن مسيحى مصر مثل سلامة موسى على سبيل المثال.
٧٠- منهم من جارى المصريين فى عثمانيتهم مثل سليم تكلا صاحب صحيفة الأهرام، ومنهم من ناوءها مثل سليم سركيس ومنهم من اتخذ موقفا توفيقيا مثل فرح أنطون فى البداية.
٧١- يمكن القول إن اختيار المرأة بشكل خاص كأحد مداخل التغيير/التجديد/التحديث فى مصر كان نابعا من المواجهة الحضارية مع الغرب، حيث كان وضع المرأة فى البلدان الأوروبية التى ابتعث إليها رواد النهضة هو أول ما استلفت انتباههم، وذلك بصفتهم ذكوراً فى المقام الأول، ومن ثم يمكن قراءة مسألة التفكير فى القضية عند مستوى أولى هكذا: رجل يعجب بامرأة جميلة ثم يعجبه منها ثقافتها وحضورها فى مقابل مجتمعه الذى لا تظهر فيه المرأة أساسا ناهيك عن مستوى ثقافتها المتدنى. وعلى مستوى آخر تلك المفاجأة التى هزت دخيلة الشرقى الذى تشكل له المرأة خصوصية وحرمة. ولنتأمل مثلا ما سطره على مبارك

فـى روايـتـه عـلم الديـن وكـيف وصـف إعجـاب برهان الدين ابن علم الدين بالمرأة الأوروبـية! "أنـثى" وكذلـك حديـث الطهطـاوى عـن المـرأة الفرنسـية فى تخليص الإبريز، إذ يقول الطهطاوى "ونساء الفرنساوية بارعات الجمال والنظافة، حسان المسـايرة والملاطفـة، يتـبرجن دائمـا بالزيـنة ويخـتلطن مع الرجال فى المتنزهات وربمـا حـدث التعرف بينهن وبين بعض الرجال فى تلك الحال الأحرار وغيرهن "(تخلـيص الإبريـز، الهيـئة العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٥٣). ويمكن كذلك أن نـتأمل وصـف الطهطـاوى الدقـيق لملابس نساء الفرنسيس (ص ٢٠٥-٢٠٦) إلى أن يصـل لقولــه: "ومـن خصـالهن التى لا يمكن للإنسان أن لا يستحسنها منهن عدم إرخـائهن الشـعور، كعـادة نساء العرب، فإن الفرنسيس يجمعن الشعور فى وسط رءوسـهن ويضـعن فـيه دائمـا مشـطا ونحـوه. ومـن عوائدهـن فى أيام الحر كشف الأشياء الظاهرية من البدن، فيكشفن من الرأس إلى ما فوق الثدى، حتى إنه يمكن أن يظهـر ظهـرهن، وفـى لـيالى الرقص يخلعن عن أذرعهن... ولكن لا يمكن لهن أبـدا كشـف شـئ مـن الـرجلين بـل هن دائما لابسات للشرابات الساترة للساقين، خصوصا فى الخروج إلى الطرق وفى الحقيقة سيقانهن غير عظيمة أصلا، فلا يصلح فيهن قول الشاعر:

لم أنسه إذ قام يكشف عامدا — عـــن ســـاقه كـــاللؤلؤ الـــبراق

لا تعجبوا إن قام فيه قيامتى — إن القيامة يوم كشـــف الســـاق"

٧٢- ترجمتها إلى العربية جريدة ثمرات الفنون التى تطبع فى بيروت كما تذكر زينب فـى الـدر المنـثور، ثـم طـبع الكـتاب مرة أخرى فى مصر على نفقة إبراهيم فارس صـاحب المكتـبة الشـرقية. انظـر: فاطمـة علـية هـانم، نسـاء الإسلام، (القاهرة: المكتبة الشرقية، د. ت).

٧٣- مـن ترجمة المعرب لكتاب نساء الإسلام، وإن من الواضح أنـه نقلها عن الدر المنثور بتصرف.

٧٤- نساء الإسلام، ص ٦.

٧٥- نساء الإسلام، ص ٧.

٧٦- نساء الإسلام، ص ٨-٩.

٧٧- ويعبر عن هذا لويس عوض فى سياق مختلف بقوله: "وجدير بالملاحظة أنه منذ الحملة الفرنسية تطابقت صورة مصر تماما عند المصريين أنفسهم مع صورتها عند الأوروبيين ".لويس عوض، دراسات فى الحضارة (بيروت: دراسات المستقبل العربى، الطبعة الأولى ١٨٩٨).

٧٨- قارن بين حديث فاطمة علية عن وضعية الجوارى ودراسة "الحريم فى القصر العثمانى" للدكتورة ماجدة مخلوف (القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٩٩٨).

٧٩- حول مزيد من الخلفيات السياسية للفترة انظر: عبد الرحمن الرافعى، ثورة ١٩١٩: تاريخ مصر القومى من ١٩١٤ إلى ١٩٢١(القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧) ص٣٠-٣١.

٨٠- قدرية حسين، خواطر الأميرة قدرية، ترجمة عبد العزيز أفندى أمين الخانجى (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٨ هـ) ص ٣-٥.

٨١- المرجع السابق، ص ٥.

٨٢- قدرية حسين، عبد العزيز أمين الخانجى (تعريب)، شهيرات النساء فى العالم الإسلامى، المكتبة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٢٤) ص ٧.

٨٣- المرجع السابق، ص ٧.

٨٤- قدرية حسين، سوانح الأميرة، تعريب عبد العزيز الخانجى (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٠).

٨٥- المرجع السابق، ص ٥٨.

٨٦- المرجع السابق، ص ٣٤.

٨٧- ٨٤ خواطر الأميرة، مرجع سابق، ص ٢٩،٢٨.

٨٨- المرجع السابق، ص ٤٨.

٨٩- من المثير أن نعرف أنه فى مصر وفى فترة الوجود الأجنبى المكثف، وفى بلدات مثل طنطا والمحلة، كان الأجانب يشترون القطن من الفلاحين بالحشيش، وانتشر الحشيش والأفيون فى جميع المدن والقرى. كما زاد من نسبة المصابين بالأمراض

العقلية كما يسجل تقرير للورد كرومر نشر فى مجلة المحيط فى ١٩٠٧/٤/١. وكانت صناعة التبغ أجنبية أساسا، فضلا عن انتشار الخمارات فى كل مكان، وحوت القاهرة سنة ١٩٠٥، ٤٣ معملا لتقطير الكحول منها ١٣ معملا بيد الوطنيين والباقى بيد الأجانب. ومن الملفت أيضا أن نشوء مشكلة البغاء فى مصر كان فى عشرينيات القرن الحالى، وكان وضع الومسات مقننا من قبل السلطات. وفى تلك الأثناء أيضا تفشت قضية الرشوة بشكل غير مسبوق، الأمر الذى رصدته صحف الفترة مثل المؤيد والمقتطف. وانتشرت عادة المقامرة والمضاربة وكثرت الجرائم وتنوعت وانتشرت العصابات فى الكفور والنجوع. انظر: محمد سيد كيلانى، عباس حلمى الثانى (القاهرة: دار الفرجانى، الطبعة الأولى، ١٩٩١) ص ١٩١.

رؤية الرجل لذاته فى مرايا تصوراته التمثيلية حول المرأة: قراءة فى خطاب رواد النهضة

هدى الصدة

كانت مسألة المرأة من القضايا المحورية فى الجدالات الاجتماعية والسياسية الدائرة حول بناء المجتمع الحديث فى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، رأى قاسم أمين أن قضية تحسين وضع المرأة فى المجتمع هو المدخل الأساسى لحل المشاكل الاجتماعية السائدة. ومثل الكثيرين من أقطاب التنوير، اقتنع قاسم أمين بفكرة أن الواقع المتخلف للنساء المصريات المتمثل فى قلة فرص التعليم الحديث وانعزالهن داخل بيوتهن هو من أهم الأسباب وراء تخلف المجتمع المصرى ككل، وأن نهضة مصر مرهونة بتحسين وضع نسائها. وانطلاقا من هذه الفكرة، أفاض التنويريون فى التعبير عن اهتمامهم بوضع المرأة وتناولوا قضايا شتى فى التعليم والعمل والتربية والمظهر الخارجى وعلاقة كل ذلك بتطور الوطن. ويمكننا القول بأنه إلى جانب ازدهار الصحافة النسائية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهى الصحافة التى كرست كل إمكانياتها لمعالجة موضوعات المرأة والقضايا الاجتماعية والسياسية، لم تخلُ أى صحيفة أو مجلة من الصحف والمجلات العامة من مقالات عن مسألة المرأة.

كان لهذا الاهتمام بقضايا المرأة آثار هامة وإيجابية على وضع النساء بشكل عام. لكن، تولدت منه نبرة، أو فلنقل، اتجاه واضح يلوم النساء ويحملهن ذنب تخلف المجتمع ومن ثم عبء النهوض به. فإلى جانب المقالات والكتب الهامة التى تطرقت إلى تشخيص المشاكل وتحديد طرق الإصلاح، كان هناك أيضا مقالات لا حصر لها لتوبيخ النساء لكسلهن أو جهلهن أو مظهرهن غير اللائق مقارنة بأزواجهن. فالأم الجاهلة لا تصلح لتربية أولادها وتفشل فى التواصل مع زوجها وفى الحصول على احترامه، والعادات التقليدية التى تتمسك بها النساء أغلبها مضر ومضلل، والمظهر الخارجى

لهن غير لائق ومنافٍ للذوق الرفيع. واعتبر "تخلف" النساء السبب الرئيسي وراء فشل الزيجات وكثير من الأمراض الاجتماعية المتفشية فى المجتمع. وعموما، حُمِّلت النساء مسئولية تخلف وتطور المجتمع.

جاء الاهتمام بمسألة المرأة مصحوبا بتصورات تمثيلية عديدة عن واقع المرأة المصرية وعن دورها المتوقع والمتغير فى الدولة الحديثة. هذه التصورات عبرت بشكل واضح وملموس عن المنطلقات والافتراضات الثقافية والسياسية لمنتجيها من الرواد، كما عبرت عن مواقفهم وانتماءاتهم حيال التغيرات الحاصلة حولهم. ولكن، ماذا عن تصوراتهم عن أنفسهم؟ ماذا عن رؤيتهم لذواتهم فى ظل التغيرات العديدة المحيطة بهم؟ كيف كانت تصورات الرجل "الليبرالى" عن نفسه، أو كيف تصور علاقته بتحديات المجتمع الحديث؟ كيف رأى التنويريون أنفسهم فى مرآة ثنائية التخلف والتحرر؟ كيف صاغوا لأنفسهم توقعات وأدوارا مختلفة عن تصوراتهم عن النساء؟ كيف اعتبروا أنفسهم منفصلين عن واقع التخلف أو مرتبطين به؟ هل اتسم خطاب الرواد بازدواجية فى التعامل مع معطيات المجتمع الحديث، بحيث تم تحديد علاقات مختلفة بين الرجال والنساء؟

تتناول هذه الورقة البحث فى تصورات الرجل عن ذاته فى علاقتها مع تصوراته التمثيلية عن المرأة، مشيرة إلى بعض كتابات قاسم أمين، وأحمد لطفى السيد، وإلى رواية زينب لمحمد حسين هيكل ورواية إبراهيم الكاتب لإبراهيم المازنى. وتهدف الورقة إلى إلقاء بعض الضوء على الموقف المتأزم/ المضطرب الذى اتخذه الرواد من مسألة المرأة، وانعكاس هذا الموقف على أنفسهم ومن ثم على علاقتهم بمنظومة التطور، كما تهدف إلى تتبع انعكاسات هذا الموقف على بعض الاتجاهات السائدة فى التعامل مع قضية المرأة إلى يومنا هذا.

تصورات عن المرأة: تصورات عن الحداثة

فى ظل جو ثقافى وسياسى ربط بين وضع المرآة وتطور المجتمع أو تخلفه، تعرضت النساء لضغوط شديدة لتبنى مظاهر المجتمع الحديث باعتباره السبيل الأوحد للتقدم. فمن المعروف أنه تم طرح موضوع تحرير المرأة والنهوض بمستواها فى مرحلة

تاريخية انشغل فيها الجميع بكيفية بناء مجتمع مصرى حديث يأخذ بسبل التقدم ويتخلى عن مظاهر الجهل والتخلف. وارتبط مفهوم المجتمع الحديث بشكل المجتمعات الغربية الموجودة فى ذلك الوقت، واستمر هذا المفهوم ليحمل فى طياته الكثير جدا من معطيات وتجليات تلك المجتمعات، التى يمكن تحديدها على هذا النحو المبدئى: تبنى النموذج الغربى للتقدم وتنمية المجتمعات، الإيمان بالتطور الخطى للحضارة بحيث نقرأ التاريخ باعتباره رحلة الإنسان للخروج من الظلام إلى نور المعرفة والحضارة، افتراض أن المجتمعات غير الغربية متخلفة عن المجتمعات الغربية لأنها مازالت تمر بمراحل أولية من التطور، تبنِّى منظومة فكرية تشجع على خلق تضاد ثنائى بين الغرب والشرق، الحداثة والتراث، وبين الأنا والآخر بحيث يحافظ الغرب على تميُّزه واختلافه وتفوقه على المجتمعات الأخرى. ولقد كان لتبنى الرواد نموذج المجتمع الغربى الحديث باعتباره النموذج الأمثل للتطور نتائج عدة وتناقضات لا حصر لها، فكانْ عليهم التوفيق بين انبهارهم بالغرب وحضارته وبين رفضهم له باعتباره المستعمر الطاغى. وكما بين نقاد الحداثة فيما بعد[1]، ارتبط مفهوم الحداثة والمجتمع الحديث بالسياسات الاستعمارية وبالتوسع فى بناء المستعمرات فى القرن التاسع عشر، حيث كان على المجتمعات الغربية اللجوء إلى خلق كيان آخر يتناقض ويتصارع مع الذات الغربية؛ وذلك بهدف تعزيز مكانة الذات وتحديد ملامحها ودعم قوتها.

فى هذا السياق، احتوت كتابات الرواد على تصورات تمثيلية لا حصر لها عما اعتبروه واقع المرأة المصرية المعاصرة لهم، أو عن حالها كما بدا لهم، وعقدت مقارنات دائمة بتصورات أخرى عن حالها كما يجب أن تكون فى ظل الدولة الحديثة الوليدة. وفى هذا الإطار التصورى التمثيلى السائد فى خطاب النهضة، طرح نموذج المرأة الغربية كرمز للمجتمع الحديث وقورنت بعادات وتصرفات وشكل المرأة المصرية باعتبارها رمزا للمجتمع التقليدى. وفى العادة، كانت ترجح كفة المرأة الغربية على حساب المرأة المصرية، وكانت المرأة المصرية تُحَثُّ على انتهاج سبيل أختها الغربية فى الملبس والمسلك واكتساب المعرفة إلى آخره. ولقد لعبت المجلات والصحف الصادرة فى ذلك العصر دورا كبيرا فى نشر وتأصيل تلك التصورات المقارنة بين المرأة المصرية

والغربية[٢]. فكما ذكرنا من قبل، ازدهرت الصحافة النسائية وكرست مجهوداتها لتناول موضوعات عامة وخاصة متعلقة بالمرأة والمجتمع. أما عن الصحف والمجلات العامة، فنجد أن كثيراً منها قد خصصت أبوابا ثابتة تتناول قضايا المرأة أو تركز على موضوعات جرى العرف على ارتباطها بالنساء. تظهر هذه الأبواب بعناوين مثل "المرأة والأسرة" أو "المرأة والطفل" أو "باب المرأة"..إلخ. وكما لاحظ باحثون آخرون أن هذه الصحف والمجلات اعتمدت بنسبة عالية جدا على ترجمة أو تعريب موضوعات وأبواب كاملة من المجلات الغربية التى تخاطب النساء أيضا وتوجه سلوكهم فى المجتمع الحديث[٣]. وفى أغلبية الموضوعات التى تتناول واجبات المرأة إزاء أسرتها أو كيف تعتنى الأم بطفلها، يطل علينا نموذج المرأة الغربية الحديثة، ربما من خلال الصور الكثيرة المتناثرة فى معظم المجلات أو من خلال المقالات والقصص، وتتشكل تدريجيا تصورات محددة تحدد توقعات المجتمع الحديث من المرأة وتوجه تطلعاتها ورؤيتها لذاتها[٤].

تصورات عن الذات فى مرايا الآخر

نبدأ بقاسم أمين الذى ربط بين تطور المرأة وتطور المجتمع. نستشف موقفه من حال المرأة المصرية فى كتابه الأول "المصريون" الصادر باللغة الفرنسية، الذى يرد فيه على الدوق الفرنسى داركور، الذى كان قد أصدر كتابا يهاجم فيه المصريين وينعتهم بأسوأ الصفات. يدافع قاسم أمين فى هذا الكتاب عن مصر والمصريين من منطلق وطنى منفعل، ويستميت فى إيجاد الحجج والبراهين لدحض ادعاءات الدوق الفرنسى على المصريين، بل ويصل فى غمرة حماسه إلى الحد الذى نجده فيه مدافعا عن عدم الاختلاط بين الجنسين باعتباره مصدر الفساد فى المجتمع، ويقدم فى هذه القضية معظم الحجج التى استخدمها خصومه ضده فيما بعد، عندما أصدر كتابه تحرير المرأة سنة ١٨٩٩. المهم فى هذا المقام أن نشير إلى محاولات قاسم أمين الضارية لنفي تهمة التخلف عن أبناء وطنه وهو فى موقف دفاعى تبريرى ضعيف. فهو يدفع عن الجنود تهمة الجبن وعن الفلاح تهمة كراهيته للتعليم، وعن الحكومة تهمة الاستبداد، ولكنه، وتستوقفنا هذه الملاحظة، لا يدافع عن بنات وطنه. فهو يسلك ضروبا متفرقة لتبرير مظاهر خاصة

بالنساء فى المجتمع المصرى فى أواخر القرن التاسع عشر، ويحمل على النساء الأوروبيات تحذلقهن واسترجالهن، ولكنه لا يجد بدا من القول: "إننى فى هذه النقطة (أى فى النقطة الخاصة بتدنى مستوى المرأة الشرقية عن الغربية) أوافق تماما دوق داركور ولا أمتنع عن الاعتراف بدونية المرأة المصرية عن مستوى الأوروبية"(٥).

يقول قاسم أمين: "تبدو المرأة المصرية من الناحية الشكلية أقرب للقبح منها للجمال، غير أنها تمتلك بعامة جمالا طاغيا على وجه الخصوص فى نسب أعضائها... أما من الناحية المعنوية، فهى مخلوق متكاسل، ذات طبيعة تأملية، وبعيدة عن الفاعلية، تكثر الحديث والضحك، تحب دينها، لكنها لا تمارسه، ليس لها مثل أعلى، وتتأقلم مع الحياة الواقعية، وهى زوجة نموذجية، وأم حانية، لكنها محدودة المواهب فى التدبير المنزلى، أما ما سوف يثير دهشة قرائى فهى أنها شديدة القناعة فى الحب... تمضى حياتها فى التطريز وإدارة شئون بيتها حسب كفاءتها وإن لم تبلغ مستوى طيبا غالبا."(٦).

فى تحرير المرأة، يراجع قاسم أمين موقفه من المرأة بعد تعرفه بالأميرة نازلى وارتياده صالونها الأدبى المعروف، فوجد أخيرا مثالا حيا لامرأة متعلمة وذكية واقتنع بإمكانية تغيير حال النساء إذا أُتيحت لهن فرص التعليم.

وفى كتابه الثانى، يتبنى قاسم أمين نبرة إرشادية إصلاحية فيصف الطريق إلى الإصلاح ويحاول تجنب نبرة التوبيخ والتبكيت. ويفرق قاسم أمين فى كتابه بين المرأة الريفية التى تتساوى مع زوجها فى الجهل، والمرأة التى تنتمى إلى الطبقة المتوسطة المتزوجة برجل نال قدرا من التعليم. يتمسك قاسم بفكرة دونية المرأة مقارنة بزوجها، ولكنه، فى سياق كتاب مخصص لصلحة النساء، يمسك عن توبيخها بأسلوب مباشر ويلجأ إلى أسلوب غير مباشر. ففى الجزء الخاص بمناقشة وظيفة المرأة العائلية يتحدث قاسم عن المرأة الزوجة فى علاقتها بزوجها والأم فى علاقتها بأولادها. ويولى قاسم أمين اهتماما كبيرا بالمرأة الزوجة وينعى عليها دنو مستواها مقارنة بزوجها (خاصة بالنسبة للمرأة من الطبقة الوسطى). ونستشف سمات تلك المرأة كما يتصورها قاسم من خلال كيفية تصوره للزوج ومن خلال الخطاب الإرشادى الموجه لنساء المستقبل اللاتى سوف يتجنبن أخطاء جداتهن، وفقا لتقديره.

هذا الرجل فى تقدير قاسم أمين تعيس فى زواجه، وحيد فى دنياه بسبب بعد المسافة الثقافية والعاطفية بينه وبين زوجته: " فالرجل المتعلم يحب النظام والتنسيق فى منزله، وله ذوق مهذب يميل إلى الأشكال اللطيفة والإحساسات الدقيقة والالتفاتات الرقيقة، ويبلغ الاهتمام بها عند بعض الأفراد حدا ينتهى إلى إهمال الأمور المادية. يفهم بكلمة، ويود لو يفهم بالإشارة. يسكت فى أوقات ويتكلم فى أخرى ويضحك فى غيرها. له أفكار يحبها ومذهب يشغله وجمعية يخدمها ووطن يعزه. له لذائذ وآلام معنوية، فيبكى مع الفقير ويحزن مع المظلوم ويفرح بالخير للناس. وفى كل فكرة يتولد فى ذهنه إحساس يؤثر على أعصابه يود أن يجد بجانبه إنسانا آخر فيشرح له ما يشعر به ويتسامر معه. وهذا ميل طبيعى يجده كل شخص من نفسه. فإذا كانت امرأته جاهلة كتم أفراحه وأحزانه عنها"[٧]. هذا الرجل يتعذب لأنه يتمتع بصفات سامية وذوق رفيع ومشاعر مرهفة، ولا يجد فى زوجته مايؤهلها لمبادلته شعوره أو فهم أفكاره. وعن توقعات هذا الزوج من زوجته يقول قاسم أمين إنه يبغى الفضائل المعنوية مثل: "رقة الذوق، وبهاء الفطنة، ونفاذ العقل، وسعى العرفان، وحسن التدبير، والحذق فى العمل، مع المحافظة على النظام فيه، ونظافة الباطن والظاهر، وحنو القلب، وصدق اللسان، وطهارة الذمة، وعظم الأمانة، والإخلاص فى الولاء"[٨]، وهى كلها صفات لا تتوفر فى الزوجة "الجاهلة". ينتقل بعد هذا ويناقش عاطفة الحب بين الزوجين وينتهى مرة أخرى إلى استحالة توافرها بسبب جهل الزوجة. من ناحية الزوج، فهو لا يمكن أن يحب زوجته لأنها تفتقد إلى المقومات المعنوية والعاطفية التى يفترض أنها لا تتوافر فى شخص غير متعلم، فكما يقول لا يوجد حب "من طرف الزوج لأن امرأته متأخرة عنه فى العقل والتربية تأخرا فاحشا"[٩]. أما من ناحية الزوجة فهى غير قادرة على حب زوجها لأن الحب يجب أن يرتبط بالاحترام، "والاحترام يتوقف على المعرفة بمقدار من تحترمه. والمرأة الجاهلة لا تعرف مقدار زوجها"[١٠]. ويستطرد فيقول إن المرأة تحكم على الرجل بقدر عقلها ولا تعرف عنه إلا شكله ولا تدرى شيئا عن "قيمة زوجها العقلية والأدبية وسيرته وطهارة ذمته ورقة إحساسه ومعارفه وأعماله ومقاصده فى الوجود"[١١]. وعلى نفس المنوال، يربط قاسم أمين بين جهل المرأة وأمومتها وقدرتها على إدارة شئون منزلها.

وبالـرغم مـن أن قاسـم يحمـل على المرأة جهلها أو قلة تعليمها ويدعو إلى إتاحة فـرص التعلـيم لها، إلا أن ما يقدمه من تصورات عنها وعن الاختلافات المفترضة بينها وبـين زوجهـا يـتعدى موضـوع التعلـيم ويتطرق إلى أمور أخرى، منها ما يتصل بالذوق العام والإحساس بالجمال من عدمه، ومنها ما يلمس سمات إنسانية لا تتعلق بالضرورة بقضـية التعلـيم. وقـبل الخـوض فـى مناقشـة هـذه الـنقطة، قد يفيد التوقف عند أمثلة أخـرى مـن تصـورات الـرواد عـن الـرجل المصرى المعاصر ودلالات هذه التصورات. اقرأ مقالـة بقـلم أحمـد لطفـى السيد عنوانها "أبناؤنا وبناتنا" نشرها فى مجلة الجريدة[١٢].

• وأحمـد لطفـى السـيد مـن رواد النهضـة، يعـرف بأسـتاذ الجـيل لإسهاماتـه فى مجال التعلـيم والقضـايا الاجتماعية الأخرى، و من أشد المتحمسين لقضايا المرأة المتميزين. له مقالات عديدة فى هذا المقام كما كان له دور هام فى تشجيع الكاتبات على نشر أعمالهن فى مجلتـه.

يسـتهل أحمـد لطفى السيد مقالته بمقارنة بين العائلة المصرية بالأمس والعائلة الـيوم، ويقـرر أن عائلـة الأمس كانت عائلة سعيدة؛ بسبب توافق الزوجين فى مستوى العـلم، وبالـتالى فـى فهمها للسعادة الزوجية. وكان الرجال يتزوجون أكثر من واحدة، وكانـت الـزوجة تتقبل هذا الوضع وترضى أن يعدل الزوج بينهما فى المعاملة والكسوة. ثـم يـبدى أحمـد لطفـى السـيد، دهشـته إزاء هـذا الوفاق فى العائلة المصرية بالرغم من تفشـى عـادة تعـدد الـزوجات وقلـة الوفاق فى عائلة اليوم مع اندثار تلك العادة أو على الأقـل انحسـارها فـى بعـض الأسـر. ثـم ينتقل الكاتب إلى تحليل وضع العائلة المصرية المعاصـرة ويحاول تلمس أسباب كثرة الخلافات الزوجية وكثرة الشكوى من الزواج بين شـباب هـذا الجـيل فيرسـم صـورة رائعـة للشـاب المصـرى العصرى، فهو متعلم، يفهم السعادة الزوجية على آخر نمط قال به "الحكماء العصريون"، ويُعجب بالمرأة الرشيقة، الرقيقة، البسيطة فى لبسها، يحب الألوان الباهتة ويرى أن الزينة الطبيعية أجمل من الزيـنة المصـطنعة، ويشـعر أن الحـب الحقـيقى يكمـن فـى تـبادل الـثقة بين الطرفين، فيـتوقع مـن زوجـتـه أن تصدقه حين يؤكد لها أنه لن يتزوج بغيرها لأن – كما يستطرد لطفى السيد – "الزوجية متى صفت، تقتضى البقاء إلى آخر الحياة. ويصطدم هذا الشاب

العصرى المتحضر المتذوق للفن والجمال كما يفهمه هو ونظراؤه بزوجة جاهلة تعتقد أن الجمال يكمن فى السمنة والبياض و"أن حسن الزى ينحصر فى الأطالس والجنافس، فمئزر على مئزر، وجلباب على جلباب، تُحمل جسمها ما لا يطيق وتنسى ذراعيها من غير قفاز"[١٣]. وأخيراً فهى لا تصدقه حين يؤكد لها وفاءه والتزامه تجاه الزواج. وكما فعل قاسم أمين، يضع أحمد لطفى السيد الرجل المصرى فى مرتبة عالية جداً من التحضر والرقى الاجتماعى والثقافى والأخلاقى، فهو فوق الشبهات، لا يساهم بتاتاً فى تخلف وطنه، فهو مظلوم يحيا حياة تعيسة بسبب عدم قدرته على تحمل مظاهر التخلف والتردى التى تحيط به من كل جانب، خصوصاً تلك المظاهر التى يجدها مجسدة تجسيداً فجاً فى زوجته المصرية. مرة أخرى يطل علينا هذا النموذج لرجل متعلم ذو حس مرهف ويصطدم بنموذج زوجة لا تفهم فى الذوق وتفتقد المشاعر الرقيقة.

يصبح هذا الرجل العصرى الذى يبحث عن زوجة يحبها وتليق به بطل الروايات الأولى التى صدرت فى أوائل القرن العشرين بقلم رواد الأدب والنهضة العربية. هو حامد فى رواية محمد حسين هيكل زينب (١٩١٤) والتى يعتبرها النقاد أول رواية عربية. هو بطل جيل النهضة، حائر بين ثقافتين، ثقافة الشرق وثقافة الغرب، ينعى حاله بسبب وجوده فى مجتمع مكبل بعادات وتقاليد لا تسمح بوجود علاقات حب سامية فى نظره بين الجنسين. فبنات الطبقة المتوسطة معزولات فى بيوتهن، وبنات الطبقات الدنيا أو الفلاحات اللاتى تتوافر لديهن بعض الحرية فى الحركة والاختلاط، تفصل بينه وبينهن هوة طبقية سحيقة. وحامد فى رواية هيكل تتاح له الفرصة فى التعرف على نموذجين لامرأتين: زينب، الفلاحة الجميلة التى تعمل وسط الطبيعة فتتصرف بطبيعية وبدون الكلفة التى تفتعلها بنت الطبقة المتوسطة، فتستجيب لقبلات حامد وتقضى معه أوقاتاً سعيدة وبسيطة، وعزيزة، ابنة عمه التى تربط بينهما علاقة بها إعجاب وحب منذ الصغر. فى الحالتين، يفشل حامد فى الوصول بأى من العلاقتين إلى مرحلة الزواج، وترغم كل من زينب وعزيزة على قبول زيجات لا يرغبنها، ويظل حامد فى النهاية تعيسا وحيدا لا يعرف لنفسه هدفاً. لماذا؟

تحتوى الرواية على قدر كبير من التناقضات والأشياء غير المفهومة. أتوقف عند شخصية حامد كما رسمها هيكل وكما تصور الصراع المحتدم فى داخلها: "أنى يجد الشاب هذا المتاع فى مصر؟ أنى يحل له أن يجد السعادة؟ إنه لمسكين بائس. هو بين اثنين كلاهما شر: إما أن يبقى فى ذلك الموت الذى تأتى به لا شك الحياة الموروثة قواعدها المطلوبة منه من كل السنين، وإما أن يرتمى فى أحضان الفضلات الفاسدة التى رمين بها هاته البلاد المسكينة من الغرب السعيد المجرم"[١٤]. يعبر حامد عن تمرده على قيود الشرق ويجد نفسه غير قادر على احتضان طرق الغرب المجرم. إلا أن هذا الغرب يمتلك السعادة التى يبحث عنها حامد، سعادة منبعها علاقات حب ووفاق بين الجنسين، سعادة يرغبها ويسعى إلى العثور على المحبوبة التى تساعده على امتلاكها. يفشل فى الوصول إلى هذه السعادة مع عزيزة بنت الطبقة المتوسطة ، فبالرغم من انتمائهما إلى طبقة واحدة تخضع لقواعد وتقاليد متشابهة، إلا أنه يرى أن هوة سحيقة تفصل بينهما، فهو "محلق فى الجو وهى مختبئة فى ركنها"[١٥]. أما زينب، فالفاصل الطبقى يقف حائلا دون استمرار العلاقة، وذلك على الرغم من محاولات حامد العديدة لتبرير انجذابه لها، ونقد الهواجس الطبقية التى تعتريه عندما يفكر فيها أو يقترب منها (عندما يقبلها تتملكه "قشعريرة العظمة والترفع"[١٦]. يلقى هيكل باللوم على المجتمع الشرقى الذى يتسبب فى تعاسة أبنائه من أمثال حامد فهو مجتمع ينظر حوله "بعين جامدة لا تتأثر، وبقلب بارد لا يأخذه الجمال أيا كان إلى الهيام به"[١٧].

أما حامد، فيرى نفسه وحيدا منعزلا. هو يعيش فى عالم العقل والفلسفة والحرية ولا ينصاع لصيحات منادية بالتزامه بقواعد التقاليد الشرقية، فعقله ينتصر على اعتقاداته "وراح يفكر حرا مطلقا ضاحكا من الأشياء التى تعوقه"[١٨]. يستخدم هيكل صفة البائس ليصف بها حامد أكثر من مرة فى الرواية. أيضا، فى حديث يجرى بين حامد ومجموعة من أصدقائه حول اقتراب موعد زفاف صديق لهم، يصر حامد على تسمية هذا الصديق بالمسكين. هو مسكين لأنه لن يجد السعادة التى يطمح إليها فى الزواج. وكما يقول على أفندى، مخاطبا أصدقائه: "صورا كما تشاءان الزوجة التى يريدها كل منكما! اجعلاها مثال الكمال والجمال!... هى ستكون امرأة كالأخريات"[١٩].

هـذا الموقـف السـلبى مـن الزواج مرتبط ارتباطا وثيقا برؤية حامد لنفسه وتصوراته عن زوجـتـه المصـرية. يـراها مكبلة بالقيود ويرى نفسه خارج تلك القيود. ولكن، هل يقبع هـو فعـلا خـارج هـذه القـيود؟ فهـو لا يفعـل أى شـىء يـدل على محاولته لكسر قيود العادات والتقاليد التى تحيطه وتحيط بمحبوبته.

أنـتقل إلى روايـة إبراهـيم الكاتـب، الـتى بدأهـا إبراهـيم المـازنى سـنة ١٩٢٥ ونشـرها مسلسـلة فـى حلقات ثم جمعها ونشرها كاملة سنة ١٩٣١. يبرر المازنى سبب إقدامه على كتابة هذه الرواية ويوحى أنها جاءت من قبيل المصادفة حين اضطره موقف تعرفه بسيدة نمساوية باحت له بتفاصيل عن حياتها المليئة بالمشاكل، فقرر أن يبادلها بحكايـة يـزعم فـيها أنهـا قصة حياته. ورغم أن المازنى يبذل جهدا فى نفى أى تشابه بيـنه وبـين بطـل روايـته إبراهـيم، وهذه نقطة سوف أتطرق إليها لاحقا، إلا أن البطل يظـل هـو بطـل جـيل النهضة الحائر بين ثقافتين. تدور الرواية حول شخصية إبراهيم الكاتب الذى يبحث عن معنى للحياة من خلال إقامة علاقة حب سامية فى نظره. وكما يوحـى الاسـم، فإبراهـيم كاتـب موهوب، مهموم بشئون الدنيا وإن كان غير قادر "على الانـتفاع بالحـياة والتوفيق فى الدنيا"[٢٠]. يرسم المازنى شخصية إبراهيم محاولا تسليط الضـوء عـلى سمـات هامـة تميزه، فهو يؤمن بسلطان العقل، يعتد بنفسه دون كبرياء، "يـدور بعيـنه فى نفسه ليطلع على كل ما فيها" وكان أيضا شديد الحياء والحذر خاصة مـع النسـاء[٢١]. يسـتطرد المازنى، ويضيف عن موقف بطل الرواية من النساء فيقول إنه "لم يكـن احترامـه لهـن كبيرا وإن كان على ذلك لا يحتقرهن. وعنده أن المرأة أداة لبقاء الـنوع، وأن جمالها ليس إلا شركا تنصبه الحياة ويحسن كثيرا أن يجتنب، وأن الرجل أجمل من المرأة على العموم، لأن جمال الرجل الجميل لا يستمد فتنته – كجمال المرأة– من الغريزة النوعية، وكان سلوكه إزاء المرأة مظهرا لرأيه فيها – ونعنى أنه كان يعدها مخلوقـا جديـرا بالعطف والمداعبة فى غير ضعف وبدون أن يمنع ذلك أن تحكمها دائما وتلزمها طاعتك"[٢٢].

فـى مشـهد آخـر يراقـب إبراهـيم الاخـتلاف بـين الرجال والنساء فى فتح باب مدهـون حديثا. لا يجد فروقات هامة بين الرجال، فالرجل يدفع الباب برجله ويدخل

دون أن يلتصق بالباب فهو يقدر الموقف ويتصرف بذكاء. "أما النساء فكن أكثر اختلافا: جاءت أولاهن ... في ثوبها الأسود الذى يكنس الأرض وراءها، وذراعاها مثنيتان إلى صدرها وعموديتان عليه، وكفاها مفتوحتان كأنما تريد لتتقى بهما شيئا" فتدفع الباب بيديها فيلتصق الدهان بها، ولكنها لا تفهم ما حدث وتتجه لأقرب رجل ليشرح لها ما ألم بها. أما الثانية، فتدفع الباب بكتفها وتمضى فى طريقها فى غفلة تامة عما حدث لثوبها"(٢٣).

يرتبط إبراهيم فى الرواية بثلاث نساء: شوشو قريبته المتعلمة فى مدارس فرنسية ولكنها أسيرة التقاليد البالية، مارى الممرضة السورية، التى يعتبرها إبراهيم دون مستواه، وليلى، البنت المتحررة التى تمثل فى نظره نموذج المرأة الغربية. يتأرجح إبراهيم فى مشاعره بين الثلاثة ويقول: "أذكر مارى وأحس سطوة القوة... أتصور شوشو فأحس وقار التجربة... أكون مع ليلى فأرانى كأنى أتعلم قصة الحياة على إيقاع الشباب"(٢٤). عن ليلى يقول إنها لا "تحرك ذلك الجانب الشرقى من نفسى... وإنما كانت دائما فى نظرى رمزا لذلك الظرف والرقة والشيطانية – وغير ذلك مما يفيده الصقل الغربى"(٢٥).

فى مقارنة بين الزيجات المصرية والغربية يذهب إبراهيم إلى أن معظم الزيجات المصرية ليست مبنية على أساس من الحب كما هو الحال فى الغرب. ففى الغرب يحاول رجال كثيرون الفوز بحب امرأة و"ينتهى الأمر بإيثارها أحدهم بعد أن تنخل عواطفها وخوالجها... وقد تخطىء فى الغربلة... ولكنها تجوز الامتحان على كل حال، فإذا أحبت كان حبها لا شك فى أنه لشخص معين، أما أختها المصرية فقلما تتاح لها فرصة هذا الامتحان"(٢٦).

خلاصة

لم يقتصر الحديث عن مسألة المرأة فى إطار مناقشة تطور الوطن والنهضة بشكل عام، ولكنه تداخل واشتبك مع كافة القضايا الاجتماعية بل والشخصية والأدبية. ففى المجال الأدبى، على سبيل المثال، ناقش الأدباء أثر وضع المرأة على العملية الإبداعية ذاتها، وذهب البعض إلى اعتبار انعزال النساء عائقا أساسيا فى سبيل تطور الرواية. فنجد المازنى مثلا فى

مقدمته لرواية إبراهيم الكاتب، يختلف مع بعض معاصريه من الأدباء حين يقررون أن "الحياة المصرية لا تعين على نشوء الرواية المصرية وترقيتها"[٢٧]، ويعتمد هذا القول كما نفهم بعد ذلك، على فكرة قائلة بأن "الحجاب الذى لا يزال – إلى حد ما – مضروبا على المرأة المصرية، عقبة فى سبيل التأليف الروائى"[٢٨]. يقرر المازنى أنه ليس من الضرورى أن يكون قوام كل الروايات الحب "أليس للناس فى هذه الدنيا من عمل غير الحب، أو مسعى غير فوز امرأة برجل أو رجل بامرأة؟ إن هذا القصر هستيريا لا أكثر ولا أقل"[٢٩].

و على ذات المنوال، ربط رواد النهضة بين مشاكل الرجل الزوج التى تتمحور حول فتور الحب أو انعدامه بينه وبين زوجته المصرية، وبين تدنى وضع المرأة فى المجتمع المصرى. والحب كما يعرف فى خطابهم، هو حب رومانسى بين رجل وامرأة، حب يتعدى الغريزة الجنسية ويسعى دائما إلى فكرة التوحد الروحى والفكرى بين الحبيب ومحبوبته. هو حب لا يمكن أن يوجد إلا بين أناس على درجة عالية من السمو الفكرى والنفسى والعاطفى؛ لأنه يولد نتيجة التقاء روحين متآلفين. وقد عزى الرواد الأوائل فقدان هذا التآلف الروحى والعاطفى بين الرجل والمرأة فى الزيجات المصرية إلى ما رأوه فرقا شاسعا بين الرجل والمرأة. فمن وجهة نظرهم، كان الرجل المصرى قادرا ومهيًّأً على المستوى الفكرى والنفسى والعاطفى على الخوض فى علاقة حب على هذا النحو، أما المرأة المصرية فلم تكن تتمتع بأى من المقومات التى تؤهلها لتلك العلاقة. تخيلوا وجود مثل هذا الحب فى مجتمعات أخرى، مجتمعات غربية بطبيعة الحال والتوجه، والسبب هو سمو وضع المرأة فى المجتمع الغربى. هذا، مع الأخذ فى الاعتبار العلاقة المعقدة جدا لهؤلاء الرواد مع نموذج المرأة الغربية. فبالقدر الذى انبهروا بها وبمظهرها المتحضر وتميزها على مستويات عديدة، بالقدر الذى خافوا من نتائج تحررها وآثاره المنتظرة على مكانة الرجل وانفراده بمظاهر القوة فى المجتمع والأسرة. فكما ورد فى الروايات السابقة، فجاذبية المرأة الغربية جاذبية "شيطانية"، وهى تعيش فى غرب متحضر ولكنه "مجرم"، فهى مرغوبة ولكنها مرفوضة فى آن واحد. ولكن فى النهاية، فهى تمتلك مفاتيح السعادة الحقيقية، سعادة الحب الرومانسى. وينتهى الأمر دائما بشقاء الرجل وتعاسته فى مجتمع يقهره.

لقد اخترت في عرضي للموضوع أن أنهج منهجا وصفيا لبعض التصورات التي لاحظتها في كتابات الرواد عن المرأة والرجل، وحاولت أن أضع هذه التصورات في سياقها الثقافي والتاريخي. والسؤال الذى أود أن أطرحه هو: ما هي دلالات هذه التصورات وكيف تصبح مادة أولية لفهم وتحليل تعريفات الهوية الذكورية والهوية الأنثوية كما تصورها وتمثلها جيل النهضة؟ ثم، ما هو مقدار الارتباط أو الاختلاف بين هذه التصورات الأولى عن الذات والآخر، وبين التصورات الموجودة في الحاضر؟ أورد هنا بعض الملاحظات المستوحاة من العرض السابق.

أولاً : يقودنا هذا البحث إلى منطقة تشكيل الآخر النوعي أو العرقي أو الجنسي، وهي منطقة كان للباحثات النسويات مساهمة هامة فيها، بدءا من سيمون دو بوفوار ومقولتها الشهيرة عن تشكيل المرأة / الأخرى، ومرورا بإدوارد سعيد عن تشكيل الآخر الشرقي. ومن القضايا التي تناقش في هذا المجال، أنه في العادة، نجد أن أي محاولة لتمثيل الآخر وتحديد خصائصه هي محاولة لتمثيل الذات وخصائصها المميزة، بحيث يصبح الآخر مرآة معكوسة للذات. إلى جانب ذلك، عادة ما يرتبط هذا التمثيل برغبة في دعم الذات وتبرير أفعالها، بحيث يصبح الآخر مجرد حجة للتصدى للمشكلة. أيضا، أحيانا ينسب الأفراد إلى الآخرين جميع العيوب التي كانوا يلامون بسببها في البيئة المحيطة بهم. أخيرا، ترتبط عملية التمثيل بصراع قوة ما بين مجموعتين متصارعتين.

ثانياً: أسس الرواد لتناقض حتمي بينهم وبين نساء بلدهم. تمثلوا كل قيم التمدن كما فهموه- ذوق رفيع، حس مرهف، فكر سامي، حب رومانسي- بحيث أصبحت الهوة بين رجل النهضة والمرأة في عصره صورة مصغرة للهوة بين المدنية الحديثة والمجتمع التقليدي.

وللناقد بارثا تشاترجي، تحليل ثاقب في هذا المقام. ففي إطار أزمة خطاب القوميات المناهضة للاستعمار، وهي القوميات التي وجدت نفسها في مأزق ضرورة الأخذ من، بل وأحيانا تمثل، مستعمر الأمس، ومقاومته في آن معاً، أنها قسمت العالم إلى مجالين: المادي والروحاني. يشمل المجال المادي المحيط العام بكل ما

يتضمنه من اقتصاد وشئون الدولة والعلم، وهو مجال أثبت الغرب فيه تفوقه، وحدد معالمه وخصائصه. أما المجال الروحانى، فهو مرتبط بالمحيط الخاص، ويحتوى على المعالم الجوهرية للهوية الثقافية التى يجب أن تقاوم سيطرة النفوذ الغربى. يقع مركز هذا المجال فى البيت وتجسده المرأة. يصف تشاترجى هذا الوضع بأنه مبنى على أساس "انتقائى أيديولوجى"[٣٠]. هذا الانتقاء يؤدى إلى معايير متناقضة فى التعامل مع المنتج الغربى أو المنتج القادم من جهة مستعمر الأمس. ووفقا لقواعد ومعايير هذا الخطاب، يستطيع مجتمع الرجال استيراد التكنولوجيا والعلم وركوب الطائرات والسيارات، والتحاور مع النظريات الحديثة فى الاقتصاد والسياسة والفلسفة وتطبيقها. ولكن، فى المجال الخاص، المخصص للنساء، تختلف المعايير والقواعد، وتصبح النساء مكبلات بمفاهيم جامدة عن الهوية والخصوصية الثقافة، مفاهيم تطبق عليهن فقط ولا تشمل جميع أفراد المجتمع. ومن هنا، اتسعت الهوة التمثيلية بين الرجل والمرأة فى علاقتهما بالتغيرات الحاصلة فى المجتمع.

ثالثا: أكثر ما يلفت النظر فى التصورات التى أمامنا هى أنها تتناقض وتبتعد عن نموذج "سى السيد" السائد، أى، رجل متسلط، خشن المعاملة، غليظ الحس والذوق، محدود التفكير، شهوانى العاطفة. يتمرد جيل المصلحين على هذا النموذج ويرفضونه ويتمثلون صفات ليست مرتبطة بالضرورة بأنماط الذكورة أو الرجولة السائدة. فالقوة، فى هذه الصيغة، ليست قوة بدنية، ولكنها قوة عقلية، بل، إن بعض الصفات المثارة تتلاقى مع صفات كثيرة تعتبر أنثوية.
توحى هذه الأنماط البديلة أو التصورات الجديدة لجيل النهضة عن الصراع الجارى فى علاقتهم بالنماذج السائدة بوجه عام. لا يتبنون المنظور السائد فى عملية التنميط، ولكنهم يفصحون عن وعى فى أزمة، يختلف مع السائد ويتماهى معه فى نفس اللحظة. ولعل إبراهيم الكاتب فى رواية المازنى يعد تعبيرا جيدا عن هذا الصراع. يركز المازنى على ميل إبراهيم الكاتب، بطل الرواية، للفلسفة، للأفكار، والذوق الراقى، ويؤكد أنه من ناحية الشكل، ضعيف البنية، أما قوته، فتدل عليها نظرته. مشكلة هذا الشاب أنه يفشل فى

الحصول على الحب الذى يرغبه. المهم، أن المازنى، فى مقدمة الرواية، يقول للقارئ إنه لا علاقة بينه وبين شخصية إبراهيم الكاتب فى الرواية، ثم يعقد مقارنة مطولة بينه وبين بطل روايته لينتهى إلى أن شخصية البطل شخصية خيالية، وهو لا يكن لها احتراما كبيرا. لماذا؟ هل من الممكن أن نقر هذه المقدمة التبريرية على أنها معبرة عن القلق الدفين عند المازنى فى تقبل أو رفض نموذج مغاير؟ هل نستشف من شخصية إبراهيم، بطل الرواية، تعبيرا مبكرا عن الصراعات الحاصلة فعلا حول تعريف الهوية الذكورية؟

أخيرا، إذا افترضنا أن تعريفات الهوية، هوية الرجل وهوية المرأة، من المسائل التى تتشابك دائما مع قضايا المرأة فتعقدها، وأحيانا تكبلها، هل يمكننا البحث فى تشكيلات الهويات المختلفة من دفع عجلة الحوار فى مسألة المرأة إلى الأمام، وهل يساعدنا على تجنب المزالق المعتادة؟

هوامش

١- انظر : .

Inderpal Grewal, and Caren Kaplan eds. Scattered Hegemonies Post modernity and Transnational Feminist Practices, Minneapolis and London, University of Minnesota, 1997; and Timothy Mitchell, Colonizing Egypt, Cairo, The American University Press, 1989; and Ali Rattansi, "Western Racisms, Ethnicities and Identities in a Postmodern Frame," in Racism, Modernity and Identity on the Western Front, ed Ratansi and Sallie Westwood, Cambridge, Polity Press, 1994, P.27

٢- انظر :

"Notions of Modernity: Representations of the Western Woman Female Authors in Early Twentieth-Century Egypt", by Hoda Elsadda, in Encounters between East and West, Cairo, The British Council, forthcoming.

٣- انظر كتاب إجلال خليفة، الحركة النسائية الحديثة، القاهرة، المطبعة الحديثة، ١٠٧٣: وكتاب

Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press, New Haven and London, Yale University Press, 1994.

٤- انظر التحليل لآليات تشكيل مفاهيم الأمومة الحديثة فى مقالة:

٥- Omnia Shakry, "Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in Turn-of-the-Century Egypt," in Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East, edited by Lila Abu -Lughod, Princeton and New Jersey, Princeton University Press, 1998, pp.126-170.

٦- قاسم أمين، المصريون، فى الأعمال الكاملة، تحرير محمد عمارة، دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٢٤٩.

٧- المرجع السابق، ص ٢٤٦-٢٤٧.

٨- قاسم أمين، تحرير المرأة (١٨٩٩) المرجع السابق، ص٣٣٤.
٩- المرجع السابق، ص ٣٣٦.
١٠- المرجع السابق، ص٣٣٧
١١- المرجع السابق، ص٣٣٧.
١٢- المرجع السابق، ص٣٣٨.
١٣- أحمد لطفى السيد، "أبناؤنا وبناتنا"، فى المنتخبات، دار النشر الحديث، ١٩٣٧.
١٤- المرجع السابق، ص ١٧٠.
١٥- محمد حسين هيكل، زينب مناظر وأخلاق ريفية (١٩١٤)، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣، ص ١٩٨.
١٦- المرجع السابق، ص٢٦٧.
١٧- المرجع السابق، ص ٣٣.
١٨- المرجع السابق، ص١٣٤.
١٩- المرجع السابق، ص٢٧٤.
٢٠- المرجع السابق، ص١٣٦.
٢١- إبراهيم المازنى، إبراهيم الكاتب، القاهرة، مطبعة مكتبة مصر، ١٩٣١، ص ٢٤.
٢٢- المرجع السابق، ص ٢٤.
٢٣- المرجع السابق، ص ٢٤.
٢٤- المرجع السابق، ص ٤١.
٢٥- المرجع السابق، ص ٢٢٦.
٢٦- المرجع السابق، ٢٩٤.
٢٧- المرجع السابق، ص ٣٠٣.
٢٨- المرجع السابق، ص ٩.
٢٩- المرجع السابق، ص ١٠.
٣٠- المرجع السباق، ص ١٠.
٣١- Partha Chatterjee, The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories, Princeton and New Jersey, Princeton University Press, 1993, p.120.

الصحافة النسائية

هموم وأحزان الصحافة النسائية فى القرن الحادى والعشرين

إسماعيل إبراهيم

تمهيد

إذا كنا اليوم نحتفل بمرور مائة عام على صدور كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" الذى صدر عام ١٨٩٩م، فإن الصحافة النسائية ورائداتها الأوائل قد سبقن قاسم أمين فى الدعوة إلى تحرير المرأة وتصحيح وضعها فى المجتمع.

والباحث فى سجلات تاريخنا العربى الحديث - من خلال صحافة القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين - يجد صفحات مضيئة ومشرقة خطتها أقلام النساء العرب تمثل - بكل المقاييس - ثورة فكرية، تجنى ثمارها الآن المرأة العربية فى كل مكان.

قبل أن يطلق قاسم أمين صيحته لتحرير المرأة بسنوات عدة، كانت المرأة تدافع عن قضيتها مؤمنة بعدالتها، تطلق رصاصات الفكر وتنشر دعوة المساواة والحرية مطالبة بحقوق المرأة.

ورأت الرائدات الأوليات أن أفضل سلاح ووسيلة لإعلان كلمة المرأة وإسماع صوتها هى المجلات النسائية، وتحقق هذا الحلم على يدى فتاة هاجرت من لبنان إلى مصر، آمنت بقضية المرأة وأهمية أن يكون العلم هو سلاحها لنيل حقوقها، رأت هند نوفل عام ١٨٩٢م - أى قبل قاسم أمين بسبع سنوات - أن نساء العرب بحاجة إلى من يأخذ بأيديهن إلى النور، وكان قرارها بأن تطلق هى أول رصاصة فى معركة تحرير المرأة.

وهكذا جاءت مجلة "الفتاة" لتكون منبراً تدعو من خلاله "هند" وغيرها من النساء المتعلمات إلى تخليص المرأة العربية من قيود الجهل.

أردت أن أؤكد على هذه الحقيقة قبل أن أبدأ ورقتى هذه عن: "هموم وأحزان الصحافة النسائية فى القرن الحادى والعشرين".

تكنولوجيا المعلومات وأزمة الحرية!!

كثيرة هي هموم الصحافة في وطننا العربي، فعلى الرغم من أن وطننا العربي عرف الصحافة لأول مرة بشكل منتظم في نهاية القرن الثامن عشر، وتطورت فيه الصحف بشكل ملحوظ من حيث الكم والنوع، وبالرغم من الحرية التي عاشها الصحفيون في بعض العصور حتى أيام الاستعمار، مع اختلاف درجة هذه الحرية من قطر إلى آخر، فإن صحافتنا العربية تعاني الكثير من الهموم والأحزان.

وقد عبر الكاتب الصحفي صلاح الدين حافظ عن هذه الأحزان أفضل تعبير بقوله: "إذا كان المجتمع الدولي قد كثف جهوده في العقد الأخير وراء تدعيم حرية الصحافة والإعلام بشكل عام، فإن النظم السياسية الحاكمة في معظم أنحاء العالم كثفت هي الأخرى جهودها للالتفاف حول هذه الدعوة الخبيثة وقهرها بطرق ديكتاتورية أو"ديمقراطية" بإجراءات استثنائية أو قانونية!! وهي في سبيل ذلك تمارس الترغيب والترهيب معاً: من سن القوانين وإصدار القرارات، إلى الخنق الاقتصادي والمالي، إلى مضايقة الصحفيين وقهرهم من الداخل بمخترعات جديدة تبدأ بالتجميد وتنتهي بالفصل، إلى غير ذلك من سلسلة لا تنتهي من وسائل الضغط المباشر وغير المباشر.

وبقدر تقدم الإنسان في هذا العصر، بقدر تعقد مشاكل الحرية الصحفية، خاصة في ظل انفجار ثورتين أساسيتين هما: ثورة الإليكترونيات، وثورة المعلومات، ومعهما انفجرت أزمات أخرى مرتبطة بحرية الصحافة مباشرة، مثل أزمة الثقة وأزمة الصدق، وأزمة تدخل القوى الخفية في المجال الإعلامي لتحتله من الداخل، وتفرغه من محتواه الحقيقي.

أما الأزمة الكبرى فهي تلك العلاقات غير المتوازنة التي تسيطر على الإعلام في عالم اليوم، حيث تتدفق المعلومات والآراء في اتجاه واحد: من الأغنياء المتقدمين إلى الفقراء المتخلفين، من القمة الحاكمة إلى الأغلبية الصامتة، من النخبة المتميزة إلى الجماهير الأمية!!"[1].

وتزداد حدة هذه الأزمة مع قدوم القرن الحادي والعشرين وشيوع مبدأ العولمة، وفي ظل اتفاقيات الجات التي تكرس مبدأ الهيمنة الغربية "خاصة الأمريكية" على

عالمنا العربى الذى أصبح تابعاً للنظام العالمى الجديد الذى تقوده الولايات المتحدة الأمريكية منذ أعلن "بوش" عقب حرب الخليج الثانية هذه التبعية.

وصحافة المرأة والأسرة العربية جزء لا يتجزأ من صحافتنا وهى تعانى من هذه الأحزان نفسها، بل وأكثر منها، فهى ذات خصوصية فى أحزانها؛ نظراً لاعتمادها فى معظم الأحيان على مواد منقولة عن المجلات النسائية الغربية.

وقبل أن نتحدث عن هموم الصحافة النسائية وأحزانها، لابد لنا من تعريف ماهية هذه الصحافة، وأن نعرض لنشأتها وتطورها فى الدول العربية المختلفة.

مفهوم الصحافة النسائية

الصحافة النسائية هى الصحافة التى تعالج قضايا المرأة ومشكلاتها وشئونها حتى لو عمل بها أو أصدرها رجال، وليست هى الصحافة التى تملكها أو تعمل بها نساء وتعالج الأمور العامة[٢].

وصحافة الأسرة هى امتداد للصحافة النسائية؛ لكون المرأة هى عماد الأسرة، فهى الزوجة والأم والابنة، أى أن صحافة الأسرة هى التى تعالج شئون الأسرة وقضاياها، سواء عمل فى هذه الصحافة رجال أو نساء، وقد بدأت الكثير من مجلات الأسرة الموجودة حالياً كمجلات نسائية، ثم اتسع اهتمامها ليشمل كل أفراد الأسرة[٣].

ويتسع مفهوم الصحافة النسائية ليشمل صفحات المرأة فى الجرائد اليومية والمجلات العامة الأسبوعية والشهرية[٤].

ولا يختلف اثنان على أهمية الدور الذى تلعبه مجلات المرأة والأسرة العربية؛ حيث تتناول قضايا المرأة والأسرة ومشكلاتها بالمناقشة والتحليل، مسلطة الضوء على ما تعانيه المرأة والأسرة العربية من مشكلات تعوق حركة المرأة، وتحد من انطلاقها ومساهمتها فى خطط التنمية وعملياتها فى البلاد العربية.

والصحافة النسائية الإسلامية هى تلك الصحافة التى تعالج قضايا المرأة والأسرة ومشكلاتها وشئونها من منطلق إسلامى وبرؤية إسلامية، سواء فى العرض أو التناول، وبعيداً عن البهرجة والطرح السطحى الذى تفعله بعض المجلات النسائية التى يمكن أن نطلق عليها المجلات التجارية تفريقاً وتوضيحاً للاختلاف بينها وبين الصحافة النسائية الإسلامية.

تاريخ الصحافة النسائية فى الوطن العربى

وقبل أن نتحدث عن هموم المجلات النسائية وأحزانها والتحديات والصعوبات التى تواجهها، هذه لمحة مختصرة عن نشأة الصحافة النسائية وتطورها فى الوطن العربى:

إن تاريخ صحافة المرأة والأسرة العربية تاريخ طويل وحافل يعود إلى ما قبل مائة وست سنوات، عندما أصدرت "هند نوفل" مجلة "الفتاة" سنة ١٨٩٢ بمدينة الإسكندرية لتكون باكورة مجلات المرأة العربية، ولتكون لمصر الريادة فى هذا المجال، ثم تبع "هند نوفل" سيدات أخريات أصدرن دوريات نسائية حاولت جاهدة دفع المرأة العربية على طريق التقدم والمعرفة.

وتبعت مصر فى هذا الميدان دول عربية متعددة يأتى فى مقدمتها لبنان، فكانت أول مجلة نسائية مصرية لبنانية هى مجلة "الحسناء" التى أصدرها "جورجى نقولا باز" سنة ١٩٠٩م.

وكانت "سورية" هى ثالث بلد عربى يعرف الصحافة النسائية، حيث صدرت بها سنة ١٩١٠ مجلة "العروس" التى أصدرتها "مارى عبده عجمى" فى دمشق.

أما البلد العربى الذى عرف الصحافة النسائية بعد ذلك فهو "العراق"، حيث أصدرت "بولينا حسون" أول مجلة نسائية عراقية، وهى مجلة "ليلى"، التى صدر العدد الأول منها فى الخامس من أكتوبر سنة ١٩٢٣م.

وتعد "تونس" الدولة العربية الخامسة من حيث تاريخ إصدار الصحف النسائية، ففى سنة ١٩٣٦م صدرت بها أول مجلة مرأة تونسية وهى "ليلى".

وتأتى "السودان"، من حيث التسلسل التاريخى، الدولة العربية السادسة التى عرفت الصحافة النسائية، ففى سنة ١٩٤٦ أصدرت "تاكوى سركسيان" مجلة "بنت الوادى".

وفى سنة ١٩٥٠م عرفت "الأردن" الصحافة النسائية عندما صدرت بها مجلة "فتاة الغد" التى خرج عددها الأول فى يونيو من العام نفسه.

وكانت "الكويت" هى الدولة الخليجية الأولى التى صدرت فيها مجلة نسائية،

وهـى مجلـة "أسـرتى" الـتى أصدرتـها "غنيمة فهد المرزوق" فى ٨ فبراير سنة ١٩٦٥، تلـتها سلطنة عمـان، حيـث صدرت فـيها مجلـة "الأسـرة" فـى ١٩٧٤/٨/١٥، نصـف شهرية ثم أسبوعية بعد ذلك.

وفـى دولـة الإمـارات العربـية المتحدة صدرت أول مجلة نسائية بأم القوين سنة ١٩٧٣ باسـم "العـهـد الجديـد"، ولكـنها لم تكـن منـتظمة إلى أن صـدرت مجلـة "زهرة الخليج" الأسبوعية بصفة منتظمة سنة ١٩٧٩.

وعرفـت "قطـر" الصـحافة النسـائية سنة ١٩٧٩ عندما صدرت مجلة "الجوهرة" عن مؤسسة العهد للصحافة والنشر.

وفـى الـيمن صـدرت مجلـة "نسـاء الـيمن" كـأول مطـبوعة نسـائية سنة ١٩٨٢، ولكنها لم تكن منتظمة.

ثـم تـوالى ظهـور مجـلات المـرأة والأسـرة، وخاصة بعد تدفق الثروة البتـرولية، وتتمـيز مجـلات المـرأة والأسـرة فـى مـنطقة الخلـيج والجزيرة العربية بتقدم مستواها الطباعى والإخراجى.

أمـا فـى مـنطقة المغـرب العربى فبعد "تونس" عرفت "ليبيا" مجلات المرأة سنة ١٩٦٤، حيـث صـدرت بهـا فـى العـام نفسه مجلة "المرأة"، ثم كانت "الجزائرية" أول مجلـة مـرأة تصـدر فـى الجزائـر، وقـد صـدر عددها الأول فى يناير سنة ١٩٧٠م. وفى أكتوبر من العام نفسه عرفت المغرب الصحافة النسائية عندما صدرت مجلة "عائشة".

ولم تعـرف "موريتانـيا" صـحافة المـرأة إلا سـنة ١٩٨٣، عـندما صـدرت مجلـة "مـريم"، لكـن مجـلات المـرأة والأسـرة فـى المغـرب العـربى قلـيلة الانتشار ومتواضعة المستوى من حيث التحرير والإخراج(٥).

وبعـد مضـى أكـثر مـن قـرن على إصدار أول مجلة نسائية عربية، لم تزل هناك بعض الدول التى لم تصدر فيها مثل هذه المجلات حتى الآن، وهى البحرين وجيبوتى والصومال وجمهورية جزر القمر.

وجـاءت المجـلات النسائية فى هذه الفترة لتلبية حاجة المرأة وحاجة المجتمع إلـيها؛ لـتؤدى هدفـاً ورسـالة هـى ترقـية المرأة وتوعيتها وتبصيرها بحقوقها ومطالبة

بحقهـا فـي التعليم والعمل وضرورة سن القوانين والتشريعات التى تمكنها من أن تكون عنصراً فعالاً فى بناء المجتمع وتنميته.

وكانـت الصحافة النسائية منذ نشأتها سنة ١٨٩٢م، المنبر الذى عبرت رائدات الحركة النسائية من خلاله عن هموم المرأة وقضاياها، مطالبة بحقوقها التى أعطاها لها الإسلام وحرمها المجتمع منها.

الاتجاه الإسلامى فى الصحافة النسائية

بالـرغم مـن أن الاتجـاه الإسـلامى لم يكـن غالـبا عـلى المجـلات النسـائية فـى بدايـتها، فإنها لم تخل أبداً من الموضوعات الدينية والداعية إلى القيم والمبادئ والتحلى بالفضـيلة، ولا يعنى ذلك أن الساحة الصحفية النسائية كانت خالية من المجلات التى تسـيطر علـيها الـنزعة الدينـية الإسـلامية. ومـن المجـلات الـتى اتضـح فـيها التوجه الإسـلامى مـبكراً مجلـة "النهضة النسائية" التى أصدرتها السيدة "لبيبة أحمد"، التى كانـت مـن المؤيـدات لاتجاهـات الإخـوان المسـلمين ومواقفهـم، وبخاصـة فـى الجانـب الاجتماعى، وكانت ترأس فرقة الأخوات المسلمات بالقاهرة.

وحـتى تنشـر أفكارهـا عـلى نطـاق واسـع، ويسـتفيد مـنها كـل بـنات جنسـها، أصـدرت "لبيـبة" مجلـتها فى يوليو سنة ١٩٢١، وكان هدف المجلة – كما رسمت لها صـاحبتها مـنذ العـدد الأول – أن تعـبر عن النهضة النسائية التى شهدتها البلاد، وأن تدعـو إلى وقـوف المرأة بجانب الرجل فى رقى الوطن والمجتمع، والبحث فى كل ما من شـأنه تشـكيل كيان المرأة، وأن يعطيها الثقة ويدفعها إلى الأمام، كما هدفت المجلة إلى معالجة المشاكل الاجتماعية فى ضوء القيم الزوجية التى أقرها الإسلام.

مـنذ الـبداية رحبت صاحبة المجلة بكل قلم حر يجعل من همه الارتقاء ببنات الوطـن وخدمة القضية النسائية بكافة أبعادها، وفتحت المجلة صفحاتها للرعيل الأول مـن المتعلمات، فاستطاعت أن تجند أكبر عدد من المصريات للتحرير فيها، وبذلك ظهر مـنهن رائـدات الحـركة الأدبـية فـى العـالم العـربى مـثل الكاتبة الكبيرة "عائشة عبد الرحمن" المعروفة بـ"بنت الشاطئ".

وقـد عملـت المجلـة مـن خلال الكثير من موادها على إعداد الفتاة لتكون زوجة نافعة صالحة، وأُمًّا ترعى بيتها وأولادها.

(عفاف) مجلة الأسرة المسلمة

ومن المجلات النسائية ذات الاتجاه الإسلامى مجلة "عفاف" اللبنانية، التى صدر العدد الأول منها فى شهر نوفمبر سنة ١٩٨٣م الموافق شهر ربيع الأول سنة ١٤٠٦ هجرية، وهى مجلة نسائية اجتماعية متخصصة مستقلة، تصدر مطلع كل شهر عربى، شعارها مجلة الأسرة المسلمة، صاحبة الامتياز، والمديرة المسئولة: آمنة عبد الله، رئيس التحرر: فاطمة فوزى، مديرة التحرير: مريم قنديل، هيئة التحرير: منى حسين، فوزية العلى، وفاء شرف، وتصدر المجلة فى بيروت.

ولكن هذه المجلة توقفت عن الصدور بعد أن صدرت غير منتظمة لفترة، لتفقد بغيابها الصحافة النسائية تجربة متميزة وفريدة.

مجلة (أسماء)

ومن المجلات ذات الاتجاه الإسلامى مجلة "أسماء" التى صدرت فى الأردن، وهى مجلة فكرية ثقافية جامعة، كانت تصدر فصلية، صدر العدد التجريبى الأول منها فى شعبان ١٤٠٧ هـ - أبريل ١٩٨٧م، وخطط لها أن تصدر كل ثلاثة أشهر لولا ما حدث بمطابعها فى بيروت وفى لبنان بشكل عام من حوادث وأحداث أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، وقد صدر من المجلة أربعة أعداد كان آخرها العدد الرابع من السنة الأولى بتاريخ جمادى الأول ١٤١٠ هـ - ديسمبر ١٩٨٩م.

مجلة (هاجر) المصرية

ومن مجلات المرأة المصرية ذات الاتجاه الإسلامى مجلة "هاجر"، التى صدر العدد الأول منها فى ربيع أول عام ١٤١١هـ - ١٩٩٠م. وقد جاءت كملحق شهرى لمجلة المختار الإسلامى، وكانت ترويستها - وقت صدورها - تحمل الأسماء الآتية: المشرف العام "حسين عاشور"، مدير التحرير : جمال سلطان، المدير الفنى: جمال الشيخ.

وخلت هاجر من الموضوعات التى تقدمها مجلات المرأة والأسرة التقليدية، مثل موضوعات التجميل والأزياء والمواد الفنية والاستهلاكية، وسيطر الأسلوب الجاد والملتزم على كافة موادها التحريرية.

وقد اختفت المجلة لفترة طويلة ثم عادت للصدور في أوائل عام ١٩٩٨م، وأصبحت رئيسة تحريرها د.ليلى بيومى.

مجلة (عزة) السودانية

وشهدت السودان محاولة لإصدار مجلة نسائية ذات اتجاه إسلامى، عندما صدرت مجلة "عزة" فى مايو سنة ١٩٩٠م، عن شركة الإنقاذ للطباعة والنشر وهى مجلة للأسرة والمجتمع – كما قالت عن نفسها – وكانت تصدر بصورة شهرية. رئيس مجلس الإدارة: يس عمر الإمام، المدير العام: محمد البشير محمد عبد الهادى، رئيس التحرير: د.محاسن حاج الصافى، مديرة التحرير: فائزة شوكت.

مجلة (الشقائق) السعودية

ومن المجلات النسائية السعودية ذات الاتجاه الإسلامى مجلة "الشقائق"، وهى– كما تقول عن نفسها – "مجلة كل النساء"، شهرية تعنى بشئون المرأة، وتتخذ شعاراً لها الحديث النبوى الشريف: "إنما النساء شقائق الرجال"، وقد صدر العدد الأول منها فى شعبان ١٤١٦هـ – يناير ١٩٩٦م.

المشرف العام: عبد العزيز إبراهيم الشبانات، امتياز وتنعيد: محمد شهاب الدين العربى، رئيسة التحرير: الدكتورة سارة بنت عبد المحسن، مدير التحرير: صفوان ناجى الطنطاوى، المدير المسئول: رامز المقدم، والمجلة ذات طباعة جيدة وإخراج راق.

وبرغم الهدف الجاد والقيم الأصيلة التى تدعو إليها هذه المجلات، والرسالة السامية التى جاءت من أجلها، فإن معظم هذه المجلات توقف عن الصدور أو صدر بدون انتظام، والمجلة الوحيدة التى لاتزال تصدر هى "مجلة الشقائق"، والتى لا يعلم إلا الله إلى متى ستستمر فى الصدور؟وهذا التوقف وعدم الانتظام يقودنا إلى الحديث عن هموم الصحافة النسائية وأحزانها.

هموم وأحزان

العمل فى حقل الصحافة النسائية مهمة شاقة لا يقدر عليها إلا من آمن برسالتها، وجند نفسه فى سبيل تحقيق هذه الرسالة والوصول بها إلى القارئ والقارئة، وإحداث التأثير المستهدف.

على أن هذه الرسالة تحوطها الكثير من المشاكل والمعوقات، منها ما يتعلق بمهنة الصحافة وممارسة الحرية، ومنها ما يتعلق بالنواحي المادية، ومنها ما هو خاص بالقائم بالرسالة ذاته: "المحررون والمحررات". وسنتحدث بالتفصيل عن كل جانب من هذه الجوانب.

علاقة المجلات النسائية بالنظم الصحفية العربية

النظام الصحفي في مجتمع ما، إنما هو انعكاس للأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في هذا المجتمع. وهناك ثلاثة أنظمة صحفية تتوزع بينها غالبية المجتمعات المعاصرة، هي: النظام الصحفي السلطوي، والنظام الصحفي الليبرالي، والنظام الصحفي الاشتراكي.

وفي دراسة للدكتور فاروق أبو زيد عن "الأنظمة الصحفية في الوطن العربي"، اتضح أن هناك نظاما عربيا واحداً يأخذ عن النظام الصحفي الليبرالي مبدأ الملكية الفردية للصحف ويوجد في لبنان، وأن هناك خمسة أنظمة صحفية عربية تأخذ عن النظام الصحفي الاشتراكي مبدأ الملكية العامة للصحف هي: العراق وسوريا واليمن وليبيا والجزائر، وهناك عشرة أنظمة صحفية عربية تأخذ عن النظام الصحفي السلطوي مبدأ الملكية المختلطة للصحف، هي: مصر والسودان والمملكة العربية السعودية والكويت والبحرين وقطر ودولة الإمارات العربية المتحدة وعمان وتونس والمغرب[١].

وطبقاً لهذه النظم هناك ثلاث طرق لإصدار الصحف: أولها الحصول على ترخيص حكومي مسبق بالموافقة على إصدار الصحيفة، أما الطريقة الثانية فهي تقوم على الإخطار المسبق، أي ضرورة إخطار السلطات الحكومية المختصة بالرغبة في إصدار الصحيفة، مع ربط الإخطار بضرورة موافقة السلطة على الإصدار، والطريقة الثالثة تقوم على إطلاق حرية إصدار الصحف دون أية شروط مسبقة، وهذه الطريقة الثالثة لا يوجد أي نظام صحفي عربي يتبعها، بينما يوجد نظام عربي واحد يقوم على نظام الإخطار المسبق ويطبق في مصر، وهناك خمسة عشر نظاماً صحفياً عربياً يقوم على نظام الترخيص المسبق في السودان والسعودية والكويت والبحرين وقطر والإمارات العربية المتحدة وعمان والعراق وسوريا ولبنان واليمن وليبيا وتونس والجزائر والمغرب، أما من

حيث حق ممارسة العمل الصحفى فهناك ستة أنظمة صحفية عربية تطلق حق ممارسة العمل الصحفى لجميع المواطنين بدون أية قيود أو شروط مسبقة، وهى النظم الصحفية القائمة فى كل من مصر والسودان والسعودية ولبنان وتونس والمغرب.

ويوجد نظام صحفى عربى واحد يأخذ بأسلوب القيد المسبق، وهو النظام الصحفى القائم فى دولة الإمارات العربية المتحدة، وهناك تسعة أنظمة صحفية عربية تشترط على من يريد ممارسة العمل الصحفى ضرورة الحصول على ترخيص من الحكومة، وهذا النظام يوجد فى الكويت والبحرين وقطر وعمان والعراق وسوريا واليمن وليبيا والجزائر.

وبالنسبة للجزاءات والعقوبات الصحفية، هناك ثلاثة أنظمة صحفية عربية تتبنى المفهوم الصحفى الليبرالى فى قصر حق توقيع الجزاءات والعقوبات الصحفية على السلطات القضائية وحدها - هى: مصر والسودان ولبنان، وهناك ستة أنظمة صحفية عربية تتبنى المفهوم الصحفى السلطوى فى إعطاء السلطات الإدارية وحدها حق توقيع الجزاءات والعقوبات الصحفية، وهذه النظم الصحفية توجد فى السعودية وقطر وعمان وسوريا واليمن وليبيا.

وهناك سبعة أنظمة صحفية عربية تجمع بين الجزاءات والعقوبات القضائية والجزاءات والعقوبات الإدارية، هى: الكويت والبحرين والإمارات العربية المتحدة والعراق وتونس والجزائر والمغرب.

وتفرض كافة الأنظمة الصحفية العربية الرقابة على الصحف سواء أكانت هذه الرقابة سابقة على النشر أم لاحقة عليه أم كانت هذه الرقابة على الصحف المحلية أم الصحف الأجنبية الواردة من الخارج. وفى ظل هذه الأنظمة تعمل المجلات النسائية ومنها المجلات ذات الاتجاه الإسلامى، ومن ثم فهى تعانى من المشاكل التى تعانى منها غيرها من الصحف والمجلات، من حيث الرقابة والجزاءات والعقوبات الصحفية، وقد أثر النظام الصحفى بشكل كبير على حياة الكثير من المطبوعات النسائية واستمرارها، خاصة تلك التى اتخذت خطا نقدياً وطابعاً اجتماعياً هادفاً، وكان من نتيجة هذا التأثير توقف بعض المجلات تماماً عن الصدور.

وقد التزمت المجلات التى أصدرتها الاتحادات النسائية فى الكثير من البلدان العربية (سوريا، لبنان، فلسطين، الإمارات) بالخط السياسى والنظام الإعلامى الذى تتبعه الدولة التى ينتمى إليها الإصدار، وكان من نتيجة ذلك تحول هذه المجلات إلى نشرات دعائية للنظام والجمعيات، واتسم الفن الصحفى فيها بالطابع الدعائى الخطابى، كما جاءت هذه المجلات متواضعة المستوى من حيث الفنون الصحفية، سواء على مستوى تحريرها أو إخراجها.

وكان الدعم المادى الحكومى هو الذى ضمن لمثل هذه المجلات البقاء والاستمرارية، رغم قلة حظها من القراءة والانتشار الجماهيرى[٩].

وإذا كانت المجلات النسائية العادية تعانى من الرقابة، وتعتمد على الدعم الحكومى، فإن المجلات ذات الاتجاه الإسلامى تعانى المزيد من الرقابة والتشديد وتضييق الخناق لكونها إسلامية؛ وذلك من منطلق معاداة وتوجيه أصابع الاتهام إلى كل ما له علاقة بالدين، خاصة بعد تزايد عمليات العنف والعنف المضاد فى المجتمعات الغربية والإسلامية.

مشكلة التمويل

تحولت الصحافة إلى صناعة كبيرة تحتاج إلى الكثير من الأموال، سواء للتجهيزات الفنية والطباعة أو أجور الفنيين وطاقم التحرير. وإذا كانت المجلات أو الصحف المدعومة من الحكومات تعانى من التمويل إذا ما توقف هذا الدعم أو تأخر، فإن المجلات ذات الاتجاه الإسلامى تعانى معاناة شديدة من مشكلة التمويل؛ حيث يقوم بإصدارها فى معظم الأحيان أفراد أو جمعيات أو مؤسسات خيرية تعيش على التبرعات.

ويتعلق بمشكلة التمويل أيضاً قلة الإعلانات أو انعدامها على صحافة هذه المجلات، سواء لرفض هذه المجلات نشر الإعلانات، أو لإحجام المعلنين عن الإعلان فى مثل هذه المجلات الجادة؛ حيث إن غالبية الإعلانات ذات طابع استهلاكى تجارى، وتستغل هذه الإعلانات صورة المرأة فى الترويج للسلع التى تعلن عنها، ولذلك تحجم المجلات ذات الاتجاه الإسلامى عن قبول هذه الإعلانات مما يجعلها تخسر أهم مصدر من مصادر التمويل، فى وقت تتحول فيه معظم المجتمعات العربية والإسلامية

إلى النظام الرأسمالى الذى يشجع مثل هذه الاتجاهات الاستهلاكية، حيث ينتهك الإعلان حقوق القارئ فى الإعلام حيث يخترق الإعلان المادة التحريرية، بل ويتشابه عرض الإعلان بأسلوب تحريرى مع المضمون التحريرى دون تميز.

ليس هذا فقط، بل أصبح الإعلان يتحكم فى السياسة التحريرية للكثير من المجلات، من خلال إصدار الأعداد الخاصة، حيث يسخر التحرير لخدمة الإعلان، فيأتى العدد إعلانياً من الغلاف الأول إلى الغلاف الأخير، وللأسف يأتى ٩٥٪ من هذه الإعلانات على الأقل ليروج قيماً استهلاكية غير مفيدة، حيث تركز الإعلانات حول دور الأزياء، والعطور وأدوات الماكياج، والمجوهرات والسجائر والسيارات، ويندر أن يوجد إعلان عن شىء مفيد كالكتاب أو المستشفيات أو الندوات والمحاضرات، ومما يدعو إلى الدهشة أنه فى الوقت الذى تعانى فيه المجلات النسائية ذات الاتجاه الإسلامى من عدم التمويل، نجد مؤسسات إسلامية ورجال مال وأعمال يحسبون على الإسلام يمتلكون مجلات نسائية تجارية أو يدعمونها، ولم نر واحداً منهم ينشئ أو يمول أو يدعم مجلة ذات اتجاه إسلامى.

مشاكل الطباعة

ومن المشاكل التى تعانى منها المجلات النسائية، وخاصة ذات الاتجاه الإسلامى، توافر مكان الطباعة، فنظراً لموقف العديد من الدول العربية من التيارات الإسلامية، نجد أن هناك نوعاً من التوجيه غير المباشر أو التخويف والوعيد لأصحاب المطابع من طباعة هذه المجلات، ولذلك تضطر إدارات هذه المجلات إلى الطباعة خارج أوطانها، مما يمثل زيادة فى المصروفات ويعقد مشكلة التمويل، وأيضاً يعرقل مسيرة العمل الصحفى؛ حيث يحول السفر وطول فترة التجهيز والطبع دون إتمام العمل الصحفى على الوجه الأكمل، وأيضاً إلى عدم الانتظام فى الصدور، كما أن هناك الكثير من الدول العربية التى تصدر قوانين وقرارات إدارية تحرم طباعة الصحف والمجلات المرخص لها من الخارج، وهى الوسيلة التى يلجأ إليها البعض لإصدار الصحف.

المحررون و المحررات

يعد عدم توافر أعداد كافية من المحررين والمحررات المؤهلين للعمل فى

الصحافة النسائية أحد هموم هذه المجلات الذى كان من نتيجته أن أصبحت صحافة المرأة والأسرة فى العالم العربى بلا قضية.

فالمضمون المطروح لا يناقش فى أغلب المجلات قضايا محل اهتمام المرأة والأسرة العربية، بقدر ما هو استهلاك لمساحات فى اتجاهات دعائية واستهلاكية، وعجزت هذه المجلات عن مواكبة قضايا المرأة والأسرة العربية، وقصرت اهتمامها على مخاطبة أنوثة المرأة وشكلها، دون الاقتراب الحقيقى من واقعها وقضاياها.

وعدم التأهيل والوعى بقضايا المرأة والأسرة لا يتوقف على المحررين والمحررات العاديين، وإنما ينسحب على القيادات الصحافية فى هذه المجلات، وخاصة تلك التى تصدرها مؤسسات كبرى وتابعة للدولة.

ولذلك تأتى هذه المجلات لا تعبر إلا عن وجهة نظر القائمين عليها والعاملين بها، وتكون موضوعاتها فى واد والقراء فى واد آخر.

ونقطة أخرى تتعلق بالمحررين والمحررات، وهى أن نسبة كبيرة منهم دخلت إلى هذا المجال مكرهة، أو كانت هذه المجلات هى الفرصة الوحيدة أمامهم للعمل الصحفى، ويؤثر ذلك على أدائهم تأثيراً كبيراً، فيأتى أداء روتينيا، ليس فيه ابتكار أو إبداع.

ويتعلق بذلك أيضا انعدام التأهيل للعمل بالمجلات النسائية، حيث يقل الاهتمام بالدراسات المتخصصة فى كليات الإعلام، ولا يتم تنظيم دورات للعاملين بها إلا نادراً.

وهنا يجب التأكيد على مجموعة من الأمور الواجبة والمتعلقة بأسرة التحرير فى المجلات النسائية:

١- لابد من حصول محررى ومحررات وكتاب المرأة والأسرة فى عالمنا العربى على دورات تدريبية مكثفة فى ميدان الكتابة النسائية، بما يسهم فى تزويدهم بالمهارات اللازمة لأداء عملهم وتطويره، وبالقيم المرغوب التأكيد عليها عند التوجه لجماهير المرأة والأسرة العربية.

٢- اختيار إعلاميين من بين من لهم اتجاهات إيجابية نحو المرأة والأسرة، ومن لهم

إيمان بدور المرأة الإيجابى فى العمل والتنمية ومشاركة الرجل فى الحياة بميادينها المختلفة.

٣- اختيار محررين وكتاب من أولئك الذين يتمتعون بقدرات اتصالية متميزة، وبقدرة إقناعية عالية، تسهل مهمتهم الصحفية، وتقوى حججهم ومصداقيتهم فيما يتناولون من قضايا أو مشكلات تدور فى المحيط الأسرى.

٤- الإحساس بمسئولية الكلمة وخطورتها من أهم الشروط التى ينبغى توافرها فى المحررين والمحررات بوجه عام، ومحررى المرأة والأسرة على وجه التحديد، نظراً للدور التربوى الكبير المنوط بهم القيام به حيال المرأة والأسرة، سواء فى تنشئة الأطفال أو توجيههم وتربيتهم، أو فى توجيه سلوكيات المرأة ذاتها إزاء زوجها وأولادها، وتوجيه تصرفاتها المختلفة وضبطها حيال المشكلات الأسرية والعائلية.

٥- كذلك من الأمور المهمة فى محررى وكتاب المرأة والأسرة أن يتجسد لديهم الإحساس بخصوصية المرأة والأسرة العربية ووضعها وعاداتها وتقاليدها ودينها.

٦- وحتى يتجنب محررو وكتاب المرأة والأسرة اللوم الذى يقع على عاتقهم نتيجة النقل والاقتباس عن الغرب، ينبغى أن تتاح لهم مصادر المعلومات المتعلقة بكل الأنشطة والاهتمامات النسائية بما يجعلهم لا ينقلون نقلاً أعمى عن تقارير دراسات أجريت على واقع مغاير لواقعنا.

ومن ثم فإن توافر مصادر المعلومات الأساسية لمحررى ومحررات المرأة والأسرة، عامل ضرورى لارتباطهم بواقعهم وبواقع المرأة والأسرة المصرية والعربية.

٧- كذلك فإن تحديد الجماهير المستهدفة ومعرفة المحرر بالجمهور الفعلى الذى يتوجه إليه، سيشكل فى النهاية طبيعة المضمون المقدم للمرأة والأسرة، ويسهم بقدر الإمكان فى تطويره.

هموم عصر التكنولوجيا والمعلومات

من الهموم والأحزان التى تواجهها الصحافة النسائية وهى مقبلة على القرن الحادى والعشرين، الهموم المتعلقة بالتعامل مع التكنولوجيا متمثلة فى قدرة

المحررين والمحررات على استخدام الحاسبات الآلية والتعامل مع الإنترنت، فما زال عدد كبير من المحررين والمحررات لا يجيد هذا التعامل ولا يعرف عنه شيئاً، وبالرغم من أن نقابة الصحفيين المصرية قد نظمت الكثير من الدورات لهذا الغرض، فإن نسبة الاستيعاب والتنفيذ العملى لا تزال ضعيفة، ومن يتعاملون مع هذه الأجهزة فى مجلاتنا النسائية يعدون على الأصابع وخاصة من المحررين والمحررات، فكيف نستقبل عصراً وقرناً جديداً ونحن ما زلنا نتعامل مع المادة الصحفية كما كان يتعامل معها المحررون والمحررات فى مطلع القرن العشرين؟ ولابد من إحداث ثورة صحفية تتواكب مع القرن الجديد فى هذه المجلات وإلزام كل محرر أو محررة أن تتعلم التعامل مع الحاسب الآلى، وجعله شرطا للترقى، أو على الأقل عدم تعيين إلا من يجيد هذه المهارة، وأن توفر المؤسسات الأجهزة اللازمة لذلك، فلم يعد من المنطقى فى عصر تدفق المعلومات على الإنترنت أن يلجأ المحرر مثلاً إلى الأرشيف الورقى فى وقت يمكنه الحصول على ملايين المعلومات بلمسة زر من أزرار الحاسب الآلى!

وإن كان يستثنى من هذه المهارة بعض المخرجين الصحفيين الذين تمرسوا على الإخراج الصحفى بوساطة الحاسبات الآلية.

هموم التبعية الثقافية

وقعت معظم الدول العربية على اتفاقيات الجات، وهى بذلك وقعت على صك عبوديتها وتبعيتها للغرب، وأصبحت الهوية الثقافية العربية تابعة للغرب، والتبعية تعنى الهيمنة، وهذه الهيمنة يزداد تأثيرها على الصحافة النسائية بصفة خاصة؛ ذلك لأنها منذ فترة طويلة تسير فى ركاب الصحافة النسائية الغربية، وتنقل عنها معظم موادها، فما بالك وقد زادت فرص التبعية؟ إن الأمر سيكون أكثر خطورة، خاصة وأن الثقافة الغربية الوافدة فى معظمها ثقافة استهلاكية، تتفق والاتجاه الاستهلاكى الذى تسير فيه صحافتنا النسائية التى تهتم بأزياء وماكياج ورشاقة وتجميل المرأة فى المقام الأول.

ولذلك لابد لمحررى ومحررات الصحافة النسائية أن يعرفوا جيداً هذا الخطر الوافد، ويعرفوا كيف يتعاملون معه، حتى نحافظ على هويتنا الثقافية؛ لأن المرأة إذا

ما تغربت تغربت معها كل الأسرة العربية، وهذا يتطلب منا أن نركز على أصالتنا وقيمنا العربية والإسلامية حتى تكون للمرأة العربية هويتها فى مقابل الوافد الغربى بدلاً من الذوبان فيه والتأثر به.

قضايا عصر مضى على مشارف القرن الجديد

ومن هموم الصحافة النسائية أيضاً أنها لا تزال حبيسة قضايا تناولتها المجلات النسائية فى بداية القرن، وهى قضايا المرأة والعمل، وقضايا التعليم ومحو الأمية الكتابية، وإن كان ذلك ليس ذنب الصحافة النسائية وحدها وإنما هو مسئولية مشتركة بينها وبين المؤسسات المجتمعية الأخرى وفى مقدمتها المؤسسة الحاكمة، التى لم تتخذ خطوات جادة وفعالة للقضاء على هذه المشكلات، ولذلك تخطو المجلات النسائية إلى القرن الحادى والعشرين وهى لا تزال تعيش فى قضايا عصر مضى، بدلاً من أن تركز على قضايا العصر الجديد، مثل قضايا العولمة والجات، والمستجدات التى يفرضها النظام العالمى الجديد.

هوامش

١- صلاح الدين حافظ: أحزان حرية الصحافة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٤١٨هـ،١٩٩٧، ص ٢١.

٢- د. إجلال خليفة: صحافة المرأة والطفل فى العالم العربى، مجلة الفكر العربى، العدد ٥٠، مارس ١٩٨٥ م.

٣- د. إسماعيل إبراهيم: صحفيات ثائرات، الدار المصرية اللبنانية الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٧ م، ص. ص ٩٧-٩٨.

٤- د. فاروق أبو زيد: الصحافة المتخصصة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٨٦، ص. ١٠.

٥- د. إسماعيل إبراهيم: الصحافة النسائية فى الوطن العربى، الدار الدولية، القاهرة، ١٩٨٦ م، ص ١٧٧.

٦- د. فاروق أبو زيد: مدخل إلى عالم الصحافة "عالم الكتب" القاهرة ١٩٨٦، ص ١١٧.

٧- د. فاروق أبو زيد: المرجع السابق، ص ١٢٢.

٨- د. فاروق أبو زيد: المرجع نفسه ، ص ١٤٤.

٩- إسماعيل إبراهيم: مجلات المرأة والأسرة فى الوطن العربى، دراسة تاريخية فنية، رسالة دكتوراه من قسم الإعلام بآداب الزقازيق، ١٩٩٥، ص ٥٠٤.

المرأة والصحافة السياسية
قراءة فى أوراق روز اليوسف

إيمان عامر

النشأة والتكوين

روز اليوسف، هذه السيدة التى منحت اسمها لمجلة فكانت بداية رحلة شاقة ومثمرة ، ليس فى عالم الصحافة وحده، بل فى عالم السياسية أيضاً. كانت البداية فى أغسطس سنة ١٩٢٥ حين جمعت إحدى موائد "كساب" الحلوانى كلا من السيدة روز اليوسف وإبراهيم خليل وزكى طليمات ومحمود عزمى، ومر بائع الجرائد ينادى على مجلة "الحاوى" التى حوت صفحاتها نقداً فنياً لاذعا للمسرح المصرى، تحمست روز للرد عليه من مجلة تصدرها هى.

واقترح الأصدقاء عدة أسماء للمجلة الوليدة مثل النجوم، الفن، والأدب العالمى، وأخيراً اقترحت السيدة روز أن تسميها باسمها (فهى مجلتها وستكون معبرة عن رأيها، وستكون روحها وقطعة منها فلماذا لا تسميها باسمها) وقد كتبت مبررة ذلك فى افتتاحية العدد الأول:

(عجبوا إذ أسميت صحيفتى باسمى وقالوا نزعة إلى الشهرة! ! أية شهرة؟! الطبل العزاف أذنى منه فى صمم، ولم العجب ؟! أليست صحيفتى شعبة من نفسى)[١].

وقد احتج على الاسم "محمد التابعى" و"عباس العقاد" حتى إن الأخير قال: "أنا لا أعمل فى مجلة تحمل اسم سيدة"، واحتج الوفد بعد أن أصبحت المجلة سياسية ثم قبل الجميع بهذا الاسم[٢]، حتى بعد أن نجحت المجلة وانتشرت وأصبح لها جمهور، كان هناك بعض من هذا الجمهور يخجل من أن يصرح بأنه يطالعها، فقد ذكر أحد المتصلين بروز اليوسف أنه صادف أحد النواب يقرأ مجلة يبدو من غلافها أنها مجلة "النواب"، وبدا أنه يضع شيئاً آخر فى داخل المجلة، فإذا به مجلة "روز اليوسف". وعلق البعض على ذلك بأن النائب المحترم لا يريد أن يعرف الناس أنه يقرأ مجلة روز اليوسف، ربما لأنها مجلة تحمل اسم سيدة! !

غير أن المجتمعين طرحوا تساؤلاً: هل لو كانت المجلة تحمل اسم هدى شعراوى أو نبوية موسى كان سيجد النائب المحترم حرجاً فى قراءتها علنا؟ ربما لا. إذن، فالسبب أن المجلة تحمل اسم فنانة.

وعلقت روز على ذلك فى مذكراتها أنها كانت تعلم أن سائر أعضاء الوفد الكبار يقبلون على قراءة مجلتها، ولكنهم إذا دخلوا بيوتهم أخفوها فى جيوبهم حتى لا تقع عليها عيون أهليهم، فعلى حد تعبيرها (فقد كان ما يزال غريباً أن تحمل مجلة سياسية مرموقة اسم سيدة وفنانة)[٣].

وكان اتجاه روز اليوسف للصحافة قد أثار علامات التساؤل، حتى إن الأديب "إبراهيم عبد القادر المازنى" وجه إليها مقالة فى العدد الأول لمجلتها متسائلا عن مبرراتها فى الاتجاه للصحافة، ورغم أنه اعترف أنه بعد عن اللياقة بمثل تلك الكلمات فى أول أعداد مجلتها، إلا أنه أصر على اعتبار ما حدث أنه لا يعدو كونه نزوة، وناشدها العودة إلى التمثيل قائلا: "هناك إذن على المسرح مجالك يا سيدتى فارجعى إليه، وإذا أبيت إلا المجلة فلتكن سلوى لا شغلانا"[٤].

وهكذا صدر العدد الأول وكانت كل صفحة فيه قطعة من الأدب الراقى العميق، فلم يكتب فيه إلا الشعر والشعر المنثور، وقد تلقت روز معونات عن طريق دفاتر الاشتراكات التى طبعتها، وساهم فى شراء أعداد من تلك الدفاتر كل من السيدة هدى شعراوى وأم كلثوم[٥].

واهتمت المجلة منذ عددها الأول بنشر روائع فن التصوير فى مختلف العصور كتكملة لإحدى نواحى الثقافة الفنية، وبعد استقبال الناس لها استقبالا حسنا استمر لعدة إصدارات بدأ "السوق" يعرض عنها وتوالت الخسائر المالية، فاستشارت روز العارفين فقالوا بأن المجلة أدبية: شعر، فلسفة، حكمة، أدب وكل ذلك موجود فى المقتطف أو عكاظ أو البيان، أما روز اليوسف فيجب أن تكون علما على كل ما هو شيق وظريف، روز اليوسف يجب أن تكون أشبه بقطعة الدانتيلا، وبالفعل أعلنت روزا فى العدد السبعين أنها خلعت ثوب الأدب القاتم اللون وخرجت فى ثوب جديد وشاب[٦].

ولم تقتصر روزا على استشارة الكتاب والأدباء، بل كانت تستشير أصدقاء روز

اليوسف أو جمهور القراء الذين كانوا يكتبون لها معربين لها عن سعادتهم بالمجلة التى فتحت فتحاً جديداً فى عالم الصحافة[٧].

من الفن إلى السياسة

كتبت روزا عن بدايات اهتمامها ومجلتها بالسياسة معزية ذلك إلى أن الاشتغال بالأدب الرشيق يجعل المشتغل به يحس إحساساً عميقاً بالمحيط الذى يعيش فيه، وصورت روزا نفسها كفنانة قضت عليها الظروف بأن تقف متفرجة على العجيب المدهش مما يمثل على مسرح السياسة، وقد شملتها الرغبة القوية فى اعتلاء خشبة هذا المسرح الجديد، وعندما عرضت الفكرة على الأستاذ "محمد التابعى" وطالبته بأن يشاركها اعتلاء خشبة المسرح ولو بصفتهما كومبارس، رفض قائلا (لا يا ستى.. أنا لا أحب السياسة ولا السياسيين) وختم حديثة ناصحا السيدة روز بالبحث عن شخص آخر يشتغل معها فى هذه الصنعة الجديدة[٨].

وكان إعجاب روزا بسعد زغلول من أهم أسباب تحولها للاهتمام بالسياسة، وكان سعد نتاج سنوات من النشاط السياسى والفكرى، حتى إن بروزه كزعيم حيَّر منافسيه وأعداءه[٩]، وخاصة فيما يتعلق بسياسته التى تبناها لإحياء الشعور الوطنى والاهتمام بالتعليم وتحقيق العدالة[١٠].

وهكذا لم تكن زعامة سعد اقتحاماً مفاجئاً، بل كانت ثمرة عمل وكفاح هيأ له عدداً هائلاً من المعجبين بشخصيته وآرائه[١١]، وأصبحت الجماهير تنظر إليه نظرة مقدسة باعتباره شخصية لا تُمس[١٢].

ومن هذا المنطلق كان دخول روزا إلى مجال الصحافة السياسية، ففى تلك الفترة كانت مجلة الكشكول فى عنفوان جبروتها، فكان أبرز صراع فى مجال الصحافة السياسية الساخرة بين مجلتى الكشكول وروز اليوسف[١٣].

فقد كان سعد زغلول الهدف الأول والأخير لهجمات الكشكول. وكان سعد بالنسبة لمؤيديه، ومنهم روزا، قد تحول من شخصية ممتازة إلى فكرة، ومن فكرة إلى عقيدة وطنية. وعبرت روز عن ذلك بقولها: (كنت كلما قرأت الكشكول وهو ينال من سعد العظيم، أقضى ليلة مزعجة أتمنى خلالها أن يحولنى الله من امرأة إلى رجل

لأذهب إلى الأستاذ سليمان فوزى صاحب الكشكول وأضربه، إذ كنت أعتقد – كما أعتقد الآن – أن من يجترئ على سعد بالباطل إنما ينال من حقوق الوطن)[١٤].

واستطاعت روزا أن تحصل على رخصة سياسية للمجلة من "زيور" باشا، وهكذا دخلت ميدان السياسة وحيدة لا يسندها حزب ولا يمولها حاكم ولا يدبج لها المقالات كاتب سياسى قديم، وفى أول الأمر احتفظت المجلة بطابعها وشكل غلافها ونوع المواد فيها، عدا الأبواب السياسية التى أضيفت إليها والتى كان يحرر معظمها "حبيب جاماتى" بإمضاء رقيب[١٥].

وسارت المجلة تضرب فى بحر السياسة بينما كانت صاحبتها فى باريس. واحتجت السلطات على بعض المقالات التى رأت فيها مساساً بأصحاب المناصب، الأمر الذى أدى إلى القبض على المدير المسئول إبراهيم خليل وإيقاف المجلة عن الصدور، مما دفع بصاحبتها إلى العودة من باريس، فلم تتردد فى أن تصدر العدد المائة والعشرين يحمل اسمها بصفتها المديرة المسئولة عن سياسة المجلة[١٦].

وازدادت ضراوة الحرب بين روز اليوسف والكشكول حيث دأبت الأخيرة على مهاجمة الوفديين فى حياتهم العامة وحياتهم الخاصة. وعندما قامت بمهاجمة حرم الأستاذ مكرم عبيد، لم تتردد روزا فى الكيل للكشكول من نفس الوعاء، يدفعها فى ذلك عاملان على حد تعبيرها: عامل الحزبية وعامل الغيرة على واحدة من بنات جنسها. وعندما استدعتها النيابة للتحقيق معها فى شكوى مقدمة ضدها من سليمان فوزى تملكها الزهو بنفسها، فقد أرقت هذا الذى لم ينج أحد من لسانه إلى درجة أن يلجأ إلى النيابة.

وعندما سألها المحقق: بتشتمى ليه حرمة سليمان أفندى؟! أجابت: هو كمان بيشتمنى وأنا كمان حرمة. أجاب المحقق: أيوة لكن أنت حرمة عمومية!!! وعندما غضبت روزا من تلك الكلمة، اعتذر وأوضح لها أنه يقصد أنها صحفية وشخصية عامة، واعتبرت روزا ذلك ضريبة نزولها ميدان العمل السياسى[١٧].

ولم تكن تلك الحادثة هى التى أوضحت ميل روز اليوسف لسعد زغلول، فقد كتبت روزا واهتمت بحادث من أبرز حوادث التاريخ المصرى الحديث، واعتبرته روزا

أول عمـل تقـوم بـه فى الصحافة السياسية، وذلك خلال محاكمة أحمد ماهر والنقراشى بـتهمة تكويـن عصـابة قامـت باغتيال السردار "سيرلى ستاك" حاكم السودان وغيره من الإنجلـيز، وكـان الدفـاع يقـوم بـه عدد كبير من المحامين الوفديين على رأسهم مصطفى الـنحاس ومكـرم عبيد، وكان سعد زغلول يشترك فى تحضير الدفاع فى سهرات طويلة تعقدها هيئة الدفاع فى بيت الأمة(١٨).

وكـان الإنجلـيز يـبغون دمـغ الوفد كله بالتآمر والجريمة بإدانة عضوين بارزين فـيه، ولذلـك كانـت هذه المحاكمة تسير فى خط واحد مع الجـهود التى تبذلها السراى ووزارة زيـور لإبعـاد الوفد عن الحكم، وقد عبر سعد عن إحساسه بفداحة هذا الحادث بقولـه "إنها ضربة قاضية موجهة لى"(١٩).

وبـالفعل كانـت المحاكمـة تسـير فى خط واحد مع الجهود التى تبذلها السراى ووزارة زيـور لإبعـاد الوفـد عـن الحكـم، وطوال فترة المحاكمة حضرت روزا جلساتها وكتبـت عـنها فـى مجلـتها، وعـندما ظهـرت بـراءة المتهمين اقتربت من قفص الاتـهام وصـافحتهما مهنـئة، فكانـت أول معرفـتها بهمـا، وهكـذا ظهـر ميل المجلة إلى سعد والوفـد، وبـدأ سعد يسأل عن المجلة ويهتم بها(٢٠)، حتى أصبحت المجلة تصنف على اعتبار أنـها مجلة سياسية وفدية(٢١).

مع الوفد وضده

وهكذا أصبحت روز اليوسف – المجلة – الفقيرة التى لا تملك شيئاً من مقومات الصـحف الكبرى – المجلة الأولى فى ميدان السياسة، وأصبح رجال الوفد يفخرون بها ويعتمدون على تأييدها، وبلغ من نجاح روزا فى هذا الصدد أنه بعد سنوات من تأييدها الوفـد، بـدأت جـريدة السياسة، التى كانت تنطق بلسان الأحرار الدستوريين وتناصب الوفد العداء، تطلق على الوفد اسم "حزب روز اليوسف"(٢٢).

وأيـام الوثـام لم يجـد مصـطفى الـنحاس فى هذه التسمية غضاضة، بل وقف مرة يخطـب فـى حشـد مـن أنصـاره فقـال إنـه يفخر بأن يكون الوفد حزب "روز اليوسف" المجلـة المجـاهدة الشـجاعة الـتى لا تـبالى بالاضـطهاد(٢٣)، وأصبحت هذه التسمية من المسـلمات، حـتى إن "أحمـد عـبد الغفار" أحد أقطاب الأحرار الدستوريين سألها: إنتى

مـش هـتتركى الوفـد وتنضـمى لنا؟ فسألتـه: ويبقى اسم الحزب "حزب روز اليوسف"؟ فرد ضاحكا: قابلين يا ست نبقى حزب روز اليوسف[٢٤].

وعـن علاقـة روزا بالـنحاس، كتبـت تصـف أول لقاء لهما فى عام ١٩٢٨ وكيف تأثـرت ببساطة هذا الزعيم الذى جاء من عامة الشعب، ويفتقر إلى كبرياء سعد زغلول المهيـبة، وبلاغـة عمـر مكـرم الطـنانة، وكانـت مخاطبـته للجماهير مليئة بالتعليقات البسيطة الساذجة والنكات[٢٥].

وكـان الشـقاق بـين روزا وبين الوفد قد بدأ عندما نشرت روزا خطابا مفتوحا إلى الملـك فـؤاد للمطالـبة بإعـادة الدسـتور الـذى توقـف مـنذ انـتهز الإنجليز فرصة مصرع السـردار ،وأخـرجوا سـعد زغلول من الوزارة ووضعوا فى مقعد الرئاسة بدلاً منه زيور باشـا الـذى جـاء بإسماعـيل صـدقى وزيـرا للداخلـية ليجرى له انتخابات جديدة، ولما اجـتمع الـبرلمان الجديـد تـبين أن الأغلبية فيه ما تزال وفدية تؤيد سعد زغلول، فأعلن حـل الـبرلمان الجديـد بعـد انعقـاده بسـاعات، وعاشـت مصـر بلا دستور ولا برلمان ولا حـريات[٢٦]، فكانـت دعوة روزا من خلال مجلتها، الأمر الذى أغضب مكرم عبيد الذى استدعاها وأنّبها كيف تكتب خطابا مفتوحا للملك؟ كما لو كنا (يعنى الوفد) نريد بذلك مصالحة الملـك! فمـن كلفـك بكـتابة الخطـاب؟ وأوضحت روزا له بأنها لا تعبر إلا عن رأيها الخاص. فكان الشقاق[٢٧].

وعـندما صـمم الـنحاس عـلى فصـل روزا مـن الوفـد سمعـت أم المصريين بالأزمة فعرضـت أن تتوسـط للصلح بين الطرفين، ووصفت روز اليوسف بأنها أقوى مجلة تعبر عـن الوفـد، غـير أن الـنحاس صـمم على رأيه وأصدر قراراً بأن مجلة روز وقد اجترأت على نشر مقالات تتضمن الطعن على الوفد ومكانته من الأمة، فإن هذه الجريدة لا تمثل الوفد فى شىء ولا صلة لها به[٢٨].

وأخـذت روزا تكتـب معيبة على النحاس أن ينسى أنه كان حامل لواء الحرية، وأشـد الناس نقمة على أصحاب القوانين الجائرة، وأغزرهم دمعاً على ما يحدث لحرية الـرأى وحـرية الفكـر وحـرية الكـتابة (ولو كنت ذكوراً يا صاحب المقام الرفيع لأعدت سيرة ماضيك وأنت الآن على كرسى الحكم.. ولكنك سريع النسيان. فوا أسفاه!)[٢٩].

وعندما زاد حنقها على النحاس كتبت تندم على الأيام التى أضاعتها فى الوقوف إلى جانب زعامة خداعة زائفة (ألست مكسوفا بالله من محمد محمود وإسماعيل صدقى وغيرهما من أصحاب العهود البائدة وأنت تأخذ عنهم أساليبهم وقوانينهم وطريقتهم فى تدعيم الحكم بشتى القوانين الظالمة التى كنت أنت مصطفى النحاس تصمها وتصم أصحابها بكل ما جمعت القواميس من ألفاظ السب والهجاء)[٣٠].

وفى مقالة أكثر هدوءاً ساءلته روزا عما يمكن أن تجنيه الوزارة من الإمعان فى مصادرة الصحف المعارضة، خاصة وأنه كان يستهجن خطة صدقى باشا وعدوانه على الصحف، ويزعم أنه ليس سياسياً وإلا لفهم أن المصادرة تخدم الصحف ولا تؤذيها[٣١].

وبعد أن كانت روزا حليفة للوفد، أصبحت تتزعم الرأى القائل بأن الوفد دأب على مناصبة العداء الكامل لكل وزارة من غير الوفد تقوم بالحكم، حتى اتفقت آراء خصومه على أن الوفد إما أن تكون له الصدارة فى الحكم، وإما أن يحرق العشب ويسمم الآبار حول من يؤول إليه أمر هذه الصدارة من غير رجاله[٣٢].

ثم شمل الاتهام كافة الأحزاب التى لم يعد لها خطة مرسومة وبرنامج موضوع فى فترة ما بعد عقد المعاهدة، حيث أصبح البرنامج الوحيد الذى تشترك فيه جميع الأحزاب هو الحصول على الوزارة دون النظر إلى مستقبل الأمة ومصالح البلاد[٣٣].

واستمرت فكرة وجوب إصلاح حزب الوفد تشغل روزا وهى تحاول أن تكشف عما تراه "مواطن الفساد"، وكانت تعزى نفسها دائماً بأن الذين وقعوا قرار طرد جريدة روز اليوسف من حظيرة الوفد قد خرجوا أو طردوا جميعا من الحظيرة (المباركة).. وكانت ترى أن الإصلاح لا يأتى بالتحقيق فى مفاسده ومحاكمة وزرائه وفرض الأحكام العرفية، وإنما بأن تشعر الزعامة مثل مصطفى النحاس بالخطر الداهم على زعامته كممثل للفكرة الشعبية، فيأخذ فى إصلاح نفسه، وإصلاح حزبه. وهو نفس ما حدث عندما تولى سعد الزعامة الشعبية، عندما كان الحزب الوطنى هو ممثل الشعب، فلم يحاول سعد أن يحطم الزعامة بأن يتولى الوزارة ويسلط على الوطنيين الأحكام العرفية، ولو كان فعل لما أصبح زعيما ولزاد الاضطهاد فى قوة الحزب الوطنى وبقى ممثلا للفكرة الشعبية بكامل قوتها، ولكن سعد قضى على الحزب الوطنى عندما نزع منه الفكرة وأصبح ممثلا لها[٣٤].

روزا والحكومة

حفلت صفحات روز اليوسف بمقالاتها الساخرة التى أبرزت فيها الجوانب السلبية للوزراء.

ومن أبرز ما كتبته عن وزارة زيور باشا اقتباسها لرأى سعد زغلول فيه حين قال: "إن زيور باشا فى الوزارة أخطر من المرحوم عبد الخالق ثروت باشا ومن هم على شاكلته من رجال الجد، لأن زيور باشا بما هو عليه من طباع وفعال تثير الضحك، لا يبعث بأعماله فى الوزارة غضب المصريين، بل يذكى ملكة الفكاهة لديهم".

وأمّنت روزا على هذا الرأى وأضافت عليه أن المصريين قد ألفوا منذ القدم أن يقابلوا ظلم الحكام بألذع الفكاهات، فالخطر الداهم هنا أن يقبل الناس على يدى الحاكم البهلوان ما لا يقبلونه من الرجل الجبار الخطير الشأن[٣٥].

أما وزارة صدقى باشا فقد حظيت بكم هائل من الانتقادات والمقالات الهجومية من قبل روزا، ففى إحدى المرات أقيم حفل تكريم لصدقى باشا فاحتجت فى مقالاتها متسائلة: "لأى شىء يكرم صدقى باشا؟ فلو تألفت لجنة من أعظم الرجال الباحثين لتنظر فى سبب، ولو كان تافها، يتطلب إقامة مثل هذه الحفلة، ما وجدت فى صحيفة الوزارة عملا خالصا يستحق هذا التكريم، حتى مثل وضع صندوق للبريد على جرار أو غرس بضعة من الأشجار فى الطريق". وازدادت تهكماً فقالت: "لو أنها حفلة وداع مثلا، كان يمكن أن نجد لها مناسبة، ولكن إذا جاء وقت الوداع، هل يجد صدقى باشا من نوابه وشيوخه من يشترك بخمسة مليمات فى حفلة وداعه؟!"[٣٦].

وكان طبيعيا ألا يحدث وفاق بين روزا وصدقى، فقد كان الأخير نموذجاً مضاداً لسعد، ومنذ وقت مبكر ظهرت عليه بوادر الاختلاف فى الرأى مع سعد، وعندما اعتزل سعد فى فندق مينا هاوس بعد مقتل السردار، فقد توقع ما سيقدم عليه صدقى (الذى عين وزيرا للداخلية فى الحكومة الجديدة) من محاولة للتدمير بالنسبة للمنجزات التى تم تحقيقها أو لم تكتمل بعد، حتى إن صدقى أصبح فى عيون الناس رمزاً للحركة المضادة للدستور[٣٧].

وعندما شاعت أنباء عن احتمال حدوث تغيير فى الحكم، كتبت روزا مقالا بعنوان

(مـانعطلكش بـأه! !) عابـت فـيه عـلى صـدقى أن شـغله الشـاغل كان حماية وزارته ورتق الخـروق الكـثيرة فـى ردائهـا، حتى وصل إلى إحاطة اسمه الضخم بهالة سوداء من العجز والعـداء لشـعب أبـىّ عَيوف (فمع السلامة يا صاحب الدولة، فلن يضيرك أن تجمع أوراقك الخصوصية فلم يكن بد من هذا المقدور! أورفوار يا صاحب الدولة! ما نعطلكش بأه..)[٣٨].

وكـم كـان حزن روزا نتيجة لبقـاء صدقى فى الحكم، فأتبعت مقالها الســابق بمقـال جديـد بعـنوان (اسـتقرار الـنظام الحاضـر) شبهت فيه حال المصريين فى عهده كالسجين بينه وبين حارسه ثأر من الدم[٣٩].

وفـى نـبرة يـأس من حدوث التغيير، كتبت (لقد أجمع الأطباء أيها السادة على أن عمـر هـذه الـوزارة سوف يشارك الأهرامات الخلود، فمن آمن بـهذه النبؤة.. كتر الله ألف خيره! ومن ألحد فيها كان جزاؤه السجن الأبدى والعذاب المقيم)[٤٠].

وكـان لسياسـة حـزب الشـعب وصـدقى باشـا فـى ممالأة الإنجليز أثره فى مقاومة حـركة المقاطعـة، بل ووضع العراقيل أمام إقبال الشعب المصرى على البضائع الوطنية[٤١]، وكانـت تلـك السياسـة مـثار انـتقادات الصـحف ومـنها روز اليوسـف التى كتبت مقالاً بعـنوان (ننّوس عينهم.. إخواننا الأجانب! !) انتقدت فيه وضع الأجانب فى مصر وهم يعـاملون كـالطفل المدلّـل الـذى ولدته أمه وفى فمه ملعقة من ذهب (وكنا نظن أن صدقى باشـا سوف يفهم الأجانب فى مصر – بصنعة لطافة – أن مصر لن تصلح – بطبيعتهـا – عزبة لحضراتهم، وأن جيوبهم المنتفخة بأوراق البنكنوت من دم الفلاح المصرى، سوف يضـيرها هـذا الانـتفاخ، لـتَرَ الـوزارة لهـا طـريقة مـع أولئك الأجانب يرحلون بها عن مصر، ولهم علينا حفلة وداع فاخرة ومليون من "القلل" نحطمها وراءهم)[٤٢].

ومـن المـنطلق ذاتـه نشـرت روزا مقـالا بعـنوان (لـو كـان كرسـى الـوزارة رجلا لقتلـته! !) وكـان الرسـم المصـاحب لـلمقال لـروزا وهى تمسك بسهم وترشقه فى كرسى كتـب علـيه (كرسـى الـوزارة) فـيقطر دمـاً. وكـان مقالا مؤثرا اعتذرت فيه روزا للذين يحـلمون باعـتلائه والتربع على وسادته المخملية التى يحرسها ذراعان ناعمان ملتويان يغـريان بالضـم والاحتضـان (فكرسى الوزارة فى مصر قد يكون غيره فى البلاد الأخرى باعتـبار أن مصـر أم العجائـب، فكرسـى الـوزارة فـى مصر (نفسه طيبة) يقبل الأصيل

والدخيل والوطني والمارق في وطنيته، هذا الكرسي يعتليه العادل النقي المخلص لنفسه وللناس وفي يده ميزان العدل والقسطاس فلا يلبث أن يضطرب الميزان، ويعتليه الزاهد في الدنيا، العازف عن مباهج الحياة، فلا تلبث الدنيا أن تصبح في عينيه فستاناً قشيباً فيقبل عليها)[٤٣].

وأفسحت روزا صفحات مجلتها للاحتجاجات الشعبية ضد تعطيل الدستور، فعندما خرجت مظاهرات طلاب جامعة فؤاد (جامعة القاهرة)[٤٤]، تهتف بسقوط نسيم باشا لأنه يؤخر الدستور ويمالئ الإنجليز، وذلك في أعقاب تصريح وزير الخارجية سير صموئيل بأن حكومته لا توافق على إعادة دستور ١٩٢٣، ساهمت روزا ومجلتها في هذه الثورة الشعبية وتبلورت دعوتها إلى ضرورة ائتلاف الزعماء جميعا في جبهة وطنية واحدة تطالب بإعادة الدستور وتواجه الإنجليز صفاً واحداً.

وتحقق ما دعت روزا إليه وحيدة واحتملت من أجله الاتهامات، وأقلع الوفد عن مهادنة نسيم واتحد الزعماء في جبهة وطنية وسقطت وزارة نسيم[٤٥].

وبعيداً عن التحيز يمكن القول بأن روزا اليوسف الصحفية والصحيفة ساهمت بنصيب في الحركة الوطنية وهي تضع خدمة القضية هدفاً لها، فناصرت الوفد عندما آمنت أن الوضع يبعد عن المآرب الشخصية والأغراض الحزبية الخالصة التي قد تتعارض مع صالح البلاد. وتحملت في سبيل تلك المناصرة ألوان الاضطهاد، وعندما وقع الخلاف بينها وبين الوفد خرجت عليه، رغم كونه في الحكم في ذلك الوقت وبين يديه وسائل العقاب والتنكيل فاضطهدت بالفعل، ثم ناصرت على ماهر باشا في فترة حرجة فيما يتعلق بإبرام المعاهدة المصرية البريطانية وقضية بلوغ سن الرشد للملك الجديد فاروق[٤٦].

وعندما اضطلع رفعة محمد محمود باشا بالحكم ناصرته روز اليوسف بعد عداوة طويلة، ووقفت منه موقف المحاسب تعلى من شأن تصرفاته ما تتصوره صالحا لخدمة البلاد[٤٧].

وكثيراً ما اتهمت روزا ظلما إذا أبدت تأييدها لأحد الوزراء، فعندما ناصرت وزارة على ماهر اتهمت إنها تنطق بلسان على ماهر وتكتب بوحيه وإشارته، حتى

جاءت مصادرة وزارة الداخلية لأعداد المجلة البرهان القاطع على أن ما تكتبه من وحى مبادئها[٤٨].

وتبنت روزا فكرة وضع خطة تسير عليها الأمة لتحقيق أهدافها[٤٩]. وكانت تميل إلى استدعاء التاريخ، ففى مثل هذا الموقف أعادت إلى الأذهان من خلال كتاباتها أن الائتلاف حدث عام ١٩٢٦ للوقوف فى وجه الوزارة الزيورية، وكيف وصلت آمال الأمة إلى الغرض الذى ائتلفت من أجله فأعيدت الحياة النيابية وتولى عدلى باشا الحكم، ثم الاتحاد الذى تم فى عام ١٩٣٦ والجبهة الوطنية التى تكونت لعقد المعاهدة المصرية الإنجليزية، (فإذا كنا قد اتحدنا فى سبيل المعاهدة، أفلن نتحد فى سبيل الحرية والاستقلال؟ وقد أتى اليوم الذى ننسى فيه أننا وفديون أو سعديون أو دستوريون أو مستقلون، بل مصريون ومصريون فقط)[٥٠].

وبعد سنوات عندما نشرت دعوتها لتوحيد الصفوف، تصور البعض أنها تطالب بتغيير الوزارة القائمة والإتيان بوزارة قومية تجمع الأحزاب جميعا، فأوضحت روزا أن دعوتها إنما تعنى توحيد الصفوف حول الهدف لاحول الحكم، فتوحيد الصفوف حول الهدف، معناه أن تتحمل الحكومة القائمة جميع مسئولياتها وأن تؤازرها المعارضة النزيهة لصالح البلاد[٥١].

وفى الفترة الحرجة قبيل ثورة يوليو ساءلت حسين سرى باشا (من أنت حتى أكتب عنك؟ ما هى مبادئك السياسية العامة حتى أؤيدها أو أعارضها؟! لقد كنت جريئًا صريحاً عندما قبلت تشكيل الوزارة فى هذه الظروف؟!) وتساءلت روزا عن دوره فى إرساء الحكم النيابى على أسس ديمقراطية وتعديل قانون الانتخاب، وإطلاق الحريات وإلغاء الأحكام العرفية)[٥٢].

ولا يفوتنى هنا أن أذكر لروزا دورها فى تقييم الحياة النيابية فى مصر، فعندما صدر المرسوم الملكى بحل مجلس النواب، وأسدِل الستار بذلك على أكبر مهزلة مثلت على مسرح السياسة فى مصر (فالأمم تنتخب نوابها لينوبوا عنها فى مراقبة السلطة الحاكمة، فيستمتع الشعب بالحكم النيابى الصحيح، بينما تنتخب مصر نوابها، فإذا بالغالبية الكبرى من هؤلاء النواب لا يستوون على مقاعدهم فى المجلس حتى

يستحيلوا إلى "طراطير" كل مهمتهم أن يهتفوا إذا طلب إليهم الهتاف، ويصفقوا إذا صدر إليهم الأمر بالتصفيق، ويقسموا إذا أمروا بالقسم)[٥٣].

من الاحتلال إلى المعاهدة

مثلت مسألة الاحتلال قضية من القضايا المؤرقة لروزا، ففى ذكرى ٢٨ فبراير كتبت ساخرة من الاستقلال البائس الذى منحته بريطانيا لمصر ولم تتفضل بمنحه إلا بعد أن صنعت بها ما صنع البخيل بضيفه عندما جلب الخبز قائلا: صحيح لا تكسر، مكسور لا تأكل! كل لما تشبع!! (فإن يكن هذا الضيف قد أكل حتى شبع من خبز صحيح لا يكسره ومكسور لا يأكل منه، نكون قد ظفرنا من هذا الاستقلال بالحرية الواسعة والسيادة البالغة والمجد العريض.. فقد احتلت جماركنا ونحن مستقلون وطرد جيشنا من السودان ونحن مستقلون!!)[٥٤].

وكان الوفد قد اقترح سياسة تقوم على تشكيل لجان لمقاطعة التجارة البريطانية وللدعاية لها فى صفوف الطبقات المختلفة مع إبلاغ الصحافة الوفدية والوطنية بأن تبدأ حملة ضد الإنجليز[٥٥].

وشاركت روزا فى الدعوة للمقاطعة، فكان المصرى أفندى - وهو رمز الجمهور كما اخترعته المجلة - هو الذى سبق الصحف إلى الإعراب عن نفوره من أن يصافح العدو فيروج بضاعته ليطول أمد احتلاله[٥٦].

وكانت روزا تصف المصرى أفندى بأنه الرمز الذى شاركها كل محنة وأضفى عليها من العطف والتشجيع فى كل نصر يحرزه.. "هذا المصرى أفندى، إنى معه إلى النهاية فى المحنة وفى المجد"[٥٧].

وعن هذه الشخصية كتب المستشرق "جاك بيرك" أن روح العبث والفكاهة عند المصريين فى خلق شخصية جديدة احتلت المركز الأول فى الصور الكاريكارتيرية فى الصحافة وفى النكات السياسية، حتى أصبحت شخصية "المصرى أفندى" تعبر عن رجل الشارع المصرى[٥٨].

وعودة إلى قصة المقاطعة نجد روزا كعادتها دائماً فى استدعاء أمثلة من تاريخ الشعوب تكتب عن تجربة غاندى وما صنعه بـ "لا نكشير" و"ما نشستر" وغيرها من

الأقاليم الصناعية فى إنجلترا، وكيف أصبح هذا العارى يسبح فى دموع من توسلوا إليه من الإنجليز أن يكف عن المقاطعة حتى لا ينتحر الألوف جوعاً وتخرب بيوت الملايين(٥٩).

وبالطبع ارتبطت مسألة الاحتلال بمسألة المفاوضات لعقد معاهدة، وكان لروزا موقف تجاه وزارة صدقي واستنكرت أن تتمرد إنجلترا على إشارته وتدير له ظهرها كلما طلب فتح باب المفاوضات، كما وصفت الوفد الذى تعده الوزارة بأنه "شوية أنفار من محترفى السياسة لا يمثلون أحداً"(٦٠).

وبصرف النظر عن طبيعة العلاقة بين روزا والوفد فى تلك الفترة، فقد كان الأخير، باعتباره البطل المدافع عن مصر والمطالب بالجلاء والاستقلال، قد أصبح عدو بريطانيا العظمى الصريح، فكان لابد له من أن يلجأ إلى أن يباهى بشعبيته الواسعة التى تجعل منه الحزب الوحيد القادر على الحصول على موافقة الأمة على بنود معاهدة تقيم العلاقات بين مصر وبريطانيا على أسس جديدة(٦١).

وبالفعل أعربت روزا عن تفاؤلها بأن يتولى المفاوضات رئيس الوفد المصرى الذى أوكلته الأمة فى سبيل الحصول على الاستقلال التام لمصر والسودان(٦٢).

واستعراضاً لتاريخ المفاوضات المصرية البريطانية كتبت روزا عن قبول الإنجليز للمفاوضات فى الأعوام الأخيرة لوضع حد للمصاعب التى تواجه الحكومة مع الإنجليز، فلطالما حلمت بعقد معاهدة صداقة تحفظ لها حقوقها الطبيعية فى الوقت الذى كانت فيه بريطانيا تمد لها يدها تارة بغصن الزيتون وتارة أخرى بقفاز حديدى طالبة الاحتفاظ بعدة نقاط تراها ضرورية لوضع إمبراطوريتها(٦٣).

وكانت بريطانيا فى تلك الفترة، ترغب من خلال معاهداتها التى عقدتها مع مصر والعراق وشرق الأردن فى تحقيق المصالح البريطانية، فقد دفعت إرهاصات الحرب الثانية بريطانيا للحصول على وسائل الوصاية العسكرية القصوى على سياستها وعلى المصالح الاستراتيجية البريطانية فى الشرق(٦٤).

وعلى ذلك فقد جانب مصر الصواب حين أبدت تلهفها على إتمام المفاوضات، حيث إن مصلحة بريطانيا لم تكن تقل عن مصلحة مصر (إن لم تفقها) فى نجاح المفاوضات والوصول بها إلى معاهدة بين الجانبين(٦٥). وفيما يتعلق بالمعاهدة المصرية فقد

كانـت تعطـى الحق لبريطانيا أن تبقى جيوشها فى مصر دون أن تضطر رسمياً إلى إعلان احتلالها لها(٦٦).

وتهكمـت روزا عـلى شـروط المعـاهدة وتحـت عـنوان "بشـائر الاستقلال التام" وقد كتبت حروف العنوان على هيئة سلاسل متشابكة وكأنها أغلال تكبل بعضها البعض(٦٧).

وبعد توقيع المعاهدة كتبت روزا بأنها خطوة موفقة ولكن نحو الموت الزؤام (فقد وقعـت المعـاهدة الـتى تبـيح للإنجلـيز كل شيء ولا تعطى المصريين حقاً.. اللهم إلا بأن يسمح للطائرات المصرية بالتحليق هى الأخرى بدورها فى أجواء لندن!!)(٦٨).

وفـى غضـون شـهور قلـيلة بعـد عقـد المعـاهدة كشـفت روز اليوسـف عـن بعض التعلـيمات التى أرسلتها وزارة الخارجية البريطانية فى خطاب سرى بالشفرة ونشرتـه المجلـة (ليـتدبر الذيـن رقصـوا لمعـاهدة الشـرف والاستقلال "أمرهم الواقع")! من هذه التعلـيمات ضـرورة العمـل عـلى إنشاء الطرق والثكنات بأسرع ما يمكن، وعرقلة مؤتمر الامتـيازات، وضـرورة وجـود قـائد على رأس الجيش المصرى ممن يثق بهم الإنجليز، وإيجـاد مـا يشـغل الحكومة المصرية عن التفكير فى إعادة الجيش إلى السودان، وإرجاء زيـادة عـدد رجـال الجـيش المصرى مؤقتاً، وعلقـت روز اليوسـف بأنه من الواضح أن الحكومـة الـبريطانية تـنظر إلى معـاهدة الشـرف والاسـتقلال الـتى رقصت لها الوزارة نظرها إلى قصاصة من الورق لا تساوى ثمن الحبر الذى كتبت بـه(٦٩).

وكـلما بـدت بوادر الحرب تلوح فى الأفق ازدادت غضبة روزا على المعاهدة التى تفـرض عليها قبول إعلان الأحكام العرفية، وما يتبع ذلك من وضع اليد على المواصلات وتسـهيل الحصـول عـلى المحصـولات والمواشـى والأيـدى العاملة، وفرض الرقابة على الصحف والإذاعة(٧٠).

وكانـت مسـألة السـودان مـن أعقـد المشـكلات الـتى واجهـت الحـركة الوطنـية المصـرية، فقد عجزت الحركة الوطنية عن تفادى المأزق المتعلق بكونها حركة مصرية لا يشترك فيها السودانيون، مع مطالبتها فى الوقت نفسه باستقلال السودان عن بريطانيا ووحدتـه مـع مصر، فكان تنظيم الحركة غير متلائم مع هدفها فى هذه الناحية. وبدت السودان "مطلباً" لمصر وليست شريكا لها فى الكفاح(٧١).

وفـى أعقـاب حادث إطلاق النار على السير لى ستاك، نجحت بريطانيا فى وضع نهايـة السيطرة المصرية على السودان، اللهم إلا مرسوم يصدر عنه تعيين الحاكم العام للسـودان وعـلم مصـرى يرفـرف فـى سمائـه[٧٢]، وظلـت مسـألة عـودة القـوات المصرية للسـودان وأيضـا عـودة الموظفـين المصـريين، تمـثل خطراً لبريطانيا خلال مفاوضات عام ١٩٣٠[٧٣].

واهتمـت روزا برصـد مشـاعر الشـعبين تجـاه التعنت البريطانى، فأوضحت أنه بالـرغم من محاولات الإنجليز وبذلهم الجهود الجبارة للانفراد بالحكم فى السودان إلا أن السـودانيين لا يمكـنهم الاسـتغناء عن صداقة أخوانهـم المصريين[٧٤]. ومما لاشك فيه أيضـاً أن الجانـب السـودانى قد شعر بحاجته إلى رأس المال المصرى والتعاون الاقتصادى مع مصر[٧٥].

وعـلى الجانـب المصرى احتجـت روزا ذات مـرة عـلى اسـتجواب قدمـه نائـب بـريطانى فـى مجلـس العموم يسأل عن حوادث غارات الرقيق من الحبشة على السودان (الـبريطانى)!! وتسـاءلت أليس هناك من بين زعامات مصر من يصحح العبارة فيصبح السودان المصرى بدلاً من البريطانى[٧٦].

فلسطين.. البعد العربى

اسـتحوذت القضـية الفلسـطينية عـلى اهتمام الحكومة المصرية والبرلمان المصرى والهيـئات الشـعبية والمصـرية، وكانـت الدبلوماسية المصرية تتحرك فى مرحلة ما قبل الحـرب العالمـية الثانـية إمـا فـى إطـار المباحـثات الثنائـية مـع بريطانيا، أو من خلال المـداولات العربـية، ثـم بـدأ النشـاط الدبلوماسى المصرى الشامل على المستويات الدولية والعربية والإسلامية[٧٧].

وبـدأ ذلـك عـلى المسـتوى الـدولى عـام ١٩٣٧ فـى أعقـاب إبـرام معـاهدة ١٩٣٦. فباعتـبار أن المعـاهدة تمـنح مصـر اسـتقلالها الخـارجى، وقف وزير الخارجية واصف بطـرس غـالى فـى عصـبة الأمـم، معارضـا مشروع تقسيم فلسطين الذى قدمته بريطانيا، وكـان الحـل الـذى اقترحـه هـو عقـد معـاهدة بين إنجلترا وفلسطين على غرار المعاهدة المصرية البريطانية[٧٨].

ويمثل عام ١٩٤٤ نقطة مهمة فى تاريخ ظهور فلسطين كقضية شائكة فى مجال العمل العربى. ففى هذا العام عقد (بروتوكول الإسكندرية) لمناقشة ميثاق تأليف جامعة الدول العربية، فقد كان أول ما قابله المشروع هو الموقف من فلسطين، وهل تمثل فى الجامعة أم لا تمثل؟! ، ونظر الوطنيون الفلسطينيون بعين الارتياب للمشروع، ونصح بعضهم النحاس بألا يقوم المشروع بغير فلسطين حتى لا يستغل اسمه فى مشروع يهدر حقهم، وبناء على طلب ممثل فلسطين، فى مباحثات اللجنة التحضيرية بأن تعمل الدول العربية للحفاظ على عروبة فلسطين تضمن البروتوكول ملحقاً عن هذه المسألة، ولم يتعدَّ الأمر هذه الحدود فى ذلك الوقت[٧٩].

وعندما طرحت مشكلة دخول الجيوش العربية الأراضى الفلسطينية عام ١٩٤٨ مع موعد انتهاء الانتداب البريطانى، تبنت روزا التفسير القائل بأن هذا العمل لا يعتبر عدائياً تجاه بريطانيا، لأن الأخيرة لن يبقى لها أية علاقة بفلسطين بعد انتهاء الانتداب، كما أنها بموجب المعاهدات المنعقدة بينها وبين كل من مصر والعراق والأردن، يتحتم عليها أن تعلن الحرب على الدولة اليهودية لأن الأمن فى الشرق الأوسط قد تعرض للخطر[٨٠].

ونتيجة لشيوع فكرة أن الحرب إنما هى لحساب إنجلترا وبأسلحة إنجليزية، كتبت روز إلى من أسمتهم "بضعاف النفوس" بأنه إذا كانت الجيوش العربية قد حصلت على أسلحة إنجليزية، فقد حصلت عليها بموجب معاهدات تم عقدها قبل أن يدور فى خلد العرب إعلان الحرب على الصهيونية[٨١].

وثمة تفسير آخر لموقف بريطانيا، فقد شهد عام ١٩٤٨ نشاطاً من جانب رجال بريطانيا الرسميين وغير الرسميين لتشجيع العرب على خوض الحرب فى فلسطين، وقدموا الوعود لهم بمدهم بما يلزمهم من سلاح، كما أن بعض المسئولين فى مصر رأوا أن بريطانيا كانت وراء الملك فى اتخاذ قرار دخول حرب فلسطين كوسيلة لإرغام المصريين بالعدول عن مطالبهم بالجلاء[٨٢].

وكان لروزا موقفها تجاه الاقتراح البريطانى بإعلان الهدنة، فأوضحت أن العرب لا يرتضون أساساً إلا التسليم بلا قيد أو شرط وسحب الاعتراف بالدولة الصهيونية[٨٣].

كما توقعت أن يحصل اليهود طوال فترة الهدنة على أكبر نصيب من المساعدات الحربية وخاصة من الولايات المتحدة الأمريكية(٨٤). وسجلت خلال فترة الهدنة تعمد مراقبى الهدنة إغفال مخالفات اليهود، حتى إنه عندما شاهد رئيس أركان حرب لجنة الهدنة قرى عربية مدمرة وجثث قتلى رغم ذلك، كتب تقريراً قال فيه إنه ليس متأكداً من أن اليهود خرقوا الهدنة(٨٥).

وحدث أن عينت دولة إسرائيل الجديدة محامياً يهودياً مصرياً سفيراً لها فى باريس، فاحتجت روز اليوسف وطالبت الحكومة المصرية باتخاذ إجراء يتناسب مع نشاط هذا المحامى الذى يحتفظ بمكتبه فى مصر وبجنسيته المصرية بالرغم من تعيينه سفيراً لدولة إسرائيل(٨٦).

ووجهت روزا اهتمامها لكافة المسائل المتعلقة بهذه القضية مثل توحيد القيادة بين الجيوش العربية لصالح العرب وشئون الدفاع العربى وصفقات الأسلحة الفاسدة(٨٨). وحل مشكلة اللاجئين الفلسطينيين(٨٩).

وهكذا مثلت القضية الفلسطينية مرحلة مهمة من مراحل كفاح السيدة روز اليوسف، وأوضحت أن انشغالها بقضية بلدها لم يصرفها عن اهتمامها بالقضايا العربية المعاصرة.

روزا ما بين القصر والثورة

إذا كانت روزا قد خاطبت الملك بأسمى عبارات الاحترام إلا أنها كانت فى الوقت ذاته تبعد عن التزلف والنفاق، حتى إنها لا تجد حرجاً فى إسداء الرأى فى بعض الأمور الخاصة بالسراى، ففى إحدى مقالاتها وجهت عباراتها للملك حول اتصال بعض رجال السراى بأحزاب معينة وجماعات معروفة، وصدور تصريحات خطيرة للبعض وخروج هذه التصريحات للدوائر والمجتمعات.. (ولقد شهدنا كيف أوشكت سعايات البعض أن تؤدى إلى اكفهرار الجو بين السلطات.. إن رجعة الماضى لتضع تحت أنظار جلالتكم صورة واضحة المعالم دقيقة التقاطيع لكل من تحوم حوله الشكوك. وعلى ضوء هذه الصور يصبح من السهل بتر الأعضاء الفاسدة حرصاً على سلامة الجسد كله من أن تنتقل إليه عدوى الداء)(٩٠).

وشغلت مسألة تولى فاروق عرش مصر بعد وفاة والده الملك أحمد فؤاد روزا وأرقتها، فقد سعت بريطانيا منذ طفولة الأمير الصغير على أن تخضعه للتعليم الإنجليزى وأن يتلقى تعليمه فى بريطانيا ذاتها، واقترح سير مايلز لامبسون على والده الملك فؤاد أن يتلقى تعليمه هناك ليكون على دراية بالعادات البريطانية، كما أن اختلاطه بالإنجليز أمر طبيعى نتيجة للصلة الوثيقة بين بريطانيا ومصر[٩١].

وكان سن الرشد للمصريين جميعاً ١٨ سنة حتى صدور قانون عام ١٩٢٥ الذى عدل هذه السن وجعلها ٢١ سنة، وقبل أن يصدر هذا القانون، كان قد صدر أمر ملكى عام ١٩٢٢ يقر نظام وراثة العرش ويجعل سن الرشد للملك ١٨ سنة. ولما عدل سن الرشد للمصريين إلى ٢١ سنة بمقتضى قانون ١٩٢٥ بقى الأمر الملكى على حاله، أى بقى سن رشد الملك ١٨ سنة لا ٢١ سنة.

وبعد وفاة الملك فؤاد الأول كانت مسألة سن الرشد فى مقدمة ما اهتم به الإنجليز من مسائل، حتى إن السير مايلز لامبسون تحدث إلى بعض السياسيين المصريين بضرورة أن يتفاهم رئيس الوزارة عليها مع الساسة الإنجليز، وكانت غايتهم فى ذلك أنهم يريدون أولاً أن يتم الملك تعليمه فى إنجلترا (وفقا للبرامج التى يضعونها له) كما كانوا يريدون أن يطول مجلس الوصاية وكانوا يظنون أن أسماء الأوصياء ستنتخب حسب مشورتهم[٩٢].

وقد وصفت الصحف أن أبرع عمل قام به على ماهر هو المذكرة التى عرضها على مجلس الوزراء، والتى استند فيها إلى رأى رئيس لجنة القضايا وشيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية، وأعلن من خلالها ظهور علاقات النضج على الملك وهو مشرف على سن السابعة عشرة مما يؤهله لأن يعتبر راشداً من الناحية الشخصية والمالية[٩٣]، كما أن الملك أبرز لرعاياه عن ورعه الدينى بزياراته لمساجد القاهرة، وذلك نزولاً على نصيحة الشيخ محمد مصطفى المراغى – شيخ الجامع الأزهر – مما أكسبه لقب "الملك الصالح"[٩٤].

وفى مقال بعنوان (نسرنا الصغير لن يمتطى ظهر الجواد الخشب) استدعت روزا التاريخ عندما نفى نابليون الأول وتطلع ابنه "دوق دى ريشتاد" إلى العرش

فامتدت إليه يد "مترنيخ" رئيس وزراء النمسا ودكتاتور أوروبا، فاحتوت النسر الصغير فى قفص فى النمسا بلد أمه وجده الإمبراطور فرانسوا، وأعد "مترنيخ" برنامج تربية النسر الصغير وتعليمه، هذا البرنامج يقضى بأن يودع فى جسد النسر قلب حمامة، حتى لا يفكر فى التحليق على رأس الدنيا كما فعل أبوه، وهكذا كان يقدم له اللعب والعرائس الخشبية ويحرم على أذنيه أن تسمعا سيرة بطل أو أسطورة حرب.. (أقول لمن يريد أن يلعب دور "مترنيخ" إن نسرنا الصغير لن يمتطى ظهر الجواد الخشب وهو الذى تعلم الفروسية فى سن السابعة، وأن الشعب المصرى لن ينام عن ملكه كما نام الشعب الفرنسى عن نسره)[٩٥].

وفى مقال لها بمناسبة يوم جلوس فاروق على عرش مصر كتبت تدعوه إلى تحمل عبء تحقيق آمال الأمة وتسيير دفة البلاد إلى شاطئ الأمان[٩٦].

ولأن مسألة حرية الصحافة من المشكلات الأزلية فى تاريخنا، كما أن موقف الوفد ظل مذبذباً تجاه تلك القضية، فبالرغم من أن الوفد تاريخيا كان حزب الدستور والحريات، فقد تساهلت بعض قياداته فى تمرير قانون يحد من حرية الصحافة وإرضاء الملك، فظهرت معارضة القواعد الوفدية الشديدة لمشروع القانون[٩٧]. ولأن روز اليوسف كانت من أكثر الصحف تعرضا للمصادرة، فقد ناشدت روزا الملك فى مقال عنوانه (من الصحافة الجريحة إلى الملاذ الأعلى مولانا الفاروق المعظم) طالبته فيه بإنقاذ الصحافة لسان الأمة الناطق وقلبها الخفاق[٩٨].

وهكذا نرى روزا فى رحلتها الطويلة الشاقة تستحث الملك والحكومة والأحزاب وتستجديهم لإنقاذ البلاد من الانهيار، وترصد هذا الانهيار فى سطور مريرة (حقائق الجبهة الداخلية.. حقائق مرة: وزراء مشغولون بأمانيهم العائلية، موظفون مشغولون بالإثراء، معارضة مشغولة بالتمسح على الأبواب فى سبيل الوصول إلى الحكم، ورغم ذلك فالشعب ثائر على الإنجليز، ومعركة القنال تزداد اتساعاً والثورة على الإنجليز هى دائما بنت الفساد.. وهى دائما أقوى من الفساد)[٩٩].

وهكذا كانت إرهاصات الثورة قد وضحت، فمنذ أعلن النحاس فى أكتوبر ١٩٥١، بأسلوب بسيط ولكن فى حسم، إلغاء معاهدة ١٩٣٦، والأحوال تسير من سيئ إلى أسوأ.

ففى الشهور الثلاثة التالية وقعت حوادث قتل كثيرة تكبدها الجانب المصرى، وحوادث مشابهة أقل عدداً تكبدها الجانب البريطانى. ووضح أن سلطات الاحتلال تعض بالنواجذ على التمسك بقواعدها فى مصر، وبدا وكأن روح ١٩١٩ قد بعثت من جديد بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً عليها[١٠٠].

وفى أعقاب حريق القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ أقال الملك الحكومة، وفى الفترة التالية تألفت عدة وزارات أكدت عجز السلطة عن السيطرة على موقف البلاد المضطرب، وظلت حركة الوزارات قصيرة العمر أو "وزارات الاحتضار" حتى انتهى الأمر بتحريك الجيش فى ٢٣ يوليو وسقوط النظام كله[١٠١].

واهتمت روزا بنشر أحداث الثورة ومحاولات الملك للتفاوض مع الثورة سواء بإجابة مطالب الجيش أو بتشكيل حكومة عسكرية[١٠٢]، بالإضافة إلى رصد رد الفعل الشعبى لدى الجماهير خاصة عند رحيل الملك من ميناء الإسكندرية[١٠٣].

وكان اهتمام روزا طبيعياً بتلك الأحداث الجسام التى كانت مقالاتها تمهد لها وتتوقعها[١٠٤].

ووصفت روزا الثورة بأنها العمل الذى أغلق الباب خلف فاروق وفتح بابا آخر لكثير من الخطوات لم يكن ممكناً أن تتم فى ظله[١٠٥]، كما أشادت بتأميم القناة واعتبرته نصراً أكبر من طرد فاروق والتخلص من جيوش الاحتلال؛ لأنه يعنى التخلص من الرأسمالية العالمية[١٠٦].

وهكذا شعرت روزا فى تلك الفترة أن جملة أهداف حقيقية كانت تسعى من خلال عملها فى الصحافة والسياسة لتحقيقها، قد صارت حقيقة واضحة.

روزا والحركة النسائية

مضت روزا فى عملها وهى أشد صلابة من الرجال، ويبدو أن نشأتها القاسية وحيدة يتيمة بلا أم ولا أب ولا سند جعلتها تشعر فى بعض الأحيان أنها أقرب إلى عالم الرجال، وانعكس ذلك فى كتاباتها المتعلقة بقضايا المرأة. وكانت مشاركة المرأة فى النشاط السياسى قد بدأت مع نهاية الحرب العالمية الأولى، فشاركت فى الثورة عام ١٩١٩ فكانت بداية مشرفة[١٠٧]، واستمر نضال المرأة حتى شهد عام ١٩٣٨ المؤتمر

النسائى فى القاهرة لنصرة القضية الفلسطينية[١٠٨]، ثم شهد عام ١٩٤٤ تأليف الاتحاد النسائى العربى، وكان تشكيله قبل إنشاء جامعة الدول العربية عملاً تفخر به هدى شعراوى وزعيمات الحركة النسائية المصرية والعربية[١٠٩].

وشهد العام نفسه عقد المؤتمر النسائى العربى لتوحيد جهود المرأة الشرقية وتقرير حقوقها المدنية والسياسية، ودعت هدى شعراوى روز اليوسف لحضور حفل شاى للمشاركات فى المؤتمر[١١٠]، وكتبت روزا تحت عنوان (ثلاث ساعات بين الهوانم والمدموازيلات):

"ذهبت إلى الحفل بعد تردد دام طويلا، إذ كانت هذه هى المرة الأولى التى أحضر فيها اجتماعاً نسائياً صرفاً.. وكان على أن أتأبط كمية من نون النسوة لأتمكن من وصف الحفلة، على فرط ما بينى وبين نون النسوة من سوء تفاهم شديد.. والحق على صاحبة الجلالة الصحافة التى جعلتنى غريبة على اجتماعات بنات جنسى، فلست أنكر أننى كنت فى هذه الحفلة أشبه الأشياء بالفضولى يندس بين مدعوين لا يعرفونه ولا يعرفهم"[١١١].

وكتبت فى وصف آخر للمؤتمر عن الخطبة التى ألقتها إحدى عضوات المؤتمر عن مأساة فلسطين، "فلم تتحمل المدعوات سماع هذه الخطبة الفياضة فأصبحن بين أمرين، إما أن يطلقن العنان لدموعهن فتتلفن التواليت، وإما أن يتجلدن لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، ولكن ترددهن لم يطل فانبعثت الدموع من أعينهنّ وأمسكن بالمناديل يلتقطن الدموع التقاطا قبل أن يختلط الأحمر بالأبيض" هكذا وصفت المؤتمر النسائى وكأنها تراه بعين رجل[١١٢].

ويبدو أن مهنة التمثيل كان لها تأثيرها على خيالاتها وكتاباتها، فكان يحلو لها أن يرسم لها رسم كاريكاتيرى فى المجلة وهى بملابس الرجال. ففى أحد أعداد المجلة نشرت لنفسها كاريكاتيراً وهى ترتدى الجبة والقفطان والعمامة وكتبت تحتها (الأستاذة روز اليوسف)، الأمر الذى أثار عليها بعض الأزهريين فأرسلوا إلى المجلة يحتجون على هذا الرسم باعتبار أن العمامة (هى تاج الأزهر والإسلام) وأنهم لم يروا حتى القرن العشرين سيدة ترتدى العمامة، فأوضحت روز أنها إنما أرادت المبالغة فى

توضيح فكرة الأستاذية بعد أن طلبت من أصدقائها استبدال لقب (أستاذة) بكلمة (الست)[١١٣]. وقد حدث ذلك عندما علمت بتصريح سعد زغلول إلى عدد من المتصلين به بأنه معجب بالمجلة (ذات الدم الخفيف)، فتملك روزا زهو شديد بنفسها ونشرت هذا الرسم واستخدمت هذا اللقب[١١٤].

ومرة أخرى نشرت رسماً لها وهى ترتدى بدلة وطربوشاً وتمسك بالعصا، وجاء هذا الرسم فى مقال للاحتجاج على أن كونها سيدة يمنعها بحكم العرف والتقاليد والبروتوكول من الحصول على الباشاوية، واعتبرت روزا أنها جاهدت وأدت الخدمات للبلاد، بينما هناك من السيدات (وتقصد زوجة النحاس) حصلن على ألقاب الشرف لمجرد زواجها من أحد العظماء، فكتبت (وليس الزواج فيما أظن فى قائمة التضحية والجهاد، فحرم النحاس باشا التى نالت أرفع الأوسمة شأنا مع أنها لم تخرج من دارها إلا للنزهة وشم الهواء، أو للسفر إلى الخارج طلبا للراحة من عناء شم الهواء!! أما زواجها برفعة النحاس باشا فعمل ليس وطنياً فيما أعلم ولا حساب له إلا عند الله!! فكيف تفضلنى عند تقدير الجهود وكيف تسبقنى إلى ما أنا أحق منها به؟!!)[١١٥].

ولا أقصد بما عرضته أن روز اليوسف كانت بمعزل عن قضايا المرأة ومشكلاتها، فحول الموضوع القديم والحديث: هل يصح للمرأة أن تشارك الرجل وتقاسمه ميدان العمل؟ قسمت روزا الرجال ثلاثة أقسام: القسم الأول يدرك حقيقة الحياة التى أصبحت قاسية وظالمة، فلم يعد يرى غضاضة من أن يتخذ من كتف المرأة سلما يطل منه على الحياة وأن تمهد له سبل الارتزاق. وقسم ثان زاد اعتزازه برجولته عن المقدار المقرر، فعد المرأة ضعيفة عاجزة ونسب لها القصور والتقصير وجرى فى الحياة لمساعدة هذا الجنس الضعيف العاجز الذى تضمه جدران البيت الأربعة. وقسم ثالث وهو الذى يقدر المرأة ويعرف لها جانبها الخطير فى الحياة، ويعمل من جانبه لمساعدة المرأة فى هذا الواجب الكبير. ورفعت روزا دعوتها: (ابحثوا عن الرجل قبل كل شىء وصبوه فى القالب المطلوب، ثم تكلموا عن المرأة ما شئتم، لأن واجبها إذا قامت به على أتم الوجوه لأعدت أمة أصلها ثابت وفرعها فى السماء، ولكن لو عرف الرجال واجبهم وقدروا المرأة وعملها!! أقول لو!!)[١١٦].

وهكذا لم يكن انشغال روزا فى القضايا السياسية التى عايشها الوطن يبعدها عن مناقشة قضايا المرأة، خاصة وأن رحلاتها وإقامتها فى باريس فترات من الوقت جعلتها تتشرب آراء جديدة طالعها بها المجتمع الفرنسى، وجعلتها تتأمل الدور الذى تقوم به المرأة الفرنسية فى الحياة العامة[١١٧].

ويقف دليلاً على قناعتها بدور المرأة وأهميته عدا كونها مضطلعة بهذا الدور بالفعل، موقفها تجاه الصراع الذى حدث بين الفريق الذى تزعمه النحاس والفريق الذى رأسه الدكتور ماهر بعد وفاة سعد زغلول، حيث كتبت مخاطبة صفية زغلول: (كيف يطاوعك قلبك بالنأى عن هذه المعركة التى تدور حول كيان "الوفد المصرى" تراث سعد الخالد؟ ألو أن سعداً كان على قيد الحياة، أكان يقف هذا الموقف يا سيدتى؟ لا يا صاحبة العصمة. إن شريكة سعد فى جهاده لا يجب أن تنأى بنفسها عن معركة تدور حول مبادئ سعد، فليس فى هذا ما يرضى سعداً ولا يرضى أبناء سعد)[١١٨].

ويحضرنى هنا أن أتحدث عن علاقة روز اليوسف بأم المصريين، فقد كان للأخيرة موقف مع المجلة، فعندما أرسلت روزا خطابات إلى أم المصريين وهدى شعراوى وأخريات تطلب تأييدهن، فلم تتلق رداً من أم المصريين، فلما أصبحت المجلة سياسية كانت أم المصريين تنتهز فرصة بعض القضايا السياسية فترسل إلى روز اليوسف مشجعة ومهنئة، أما هدى شعراوى فكانت منذ البداية لا تكف عن تشجيع المجلة وتأييدها حتى توثقت بينها وبين صاحبتها صلات التقدير. وتذكر روزا أنها اشتركت مع هدى شعراوى فى إحدى المناسبات السياسية فى قيادة مظاهرة نسائية طافت شوارع القاهرة[١١٩].

ومارست روز اليوسف قناعاتها بصدق، فبرغم ما لاقته من صعاب فى عالم قد يقهر فيه بعض الرجال، إلا أن ذلك لم يعقها عن ممارستها لأمومتها كاملة وهى تعى تماما طموحاتها فى أن يواصل أبناؤها رسالتها. ففى مقال لها بعنوان (أفكار محببة إلىّ فى جو غير سياسى) كتبت: أمعنت النظر فى صورة ولدىّ إحسان وآمال فكانت هذه النظرة كافية لأن تشعل فى نفسى جذوة الحماسة، وتحيل أعصابى التى أنهكها الجهاد والكفاح إلى خيوط من الفولاذ، فقد طالعت فى نظرات ولدىّ العزم والإقدام،

وتوسمت فيهما خير من يحمل عنى علم الجهاد إذا ما بلغا السن التى تؤهلهما لحمله، قـرت عينـاى بمـرآهما لا كمـا تقـر عـيون الأبـاء بفلذات أكبادهم، ولكن كما يقر الوالد الشجاع عيناً وهو يهيئ ولده ليكون جندياً يساهم فى بناء الوطن، دون أن تساور نفسه المخاوف لما يتعرض له من أخطار جسام"[١٢٠].

وبعـد سـنوات مـن دخـول ابـنها إحسان عالم الصحافة وجهت له على صفحات المجلـة خطابـاً بعـنوان (عشـرون عامـاً مـن الانـتظار) كتبـت فـيه: (عـندما اشـتغلت بالصحافة وأسسـت هـذه المجلـة كـان عمـرك خمس سنوات، وقد لا تذكر أننى حملت العـدد الأول ووضـعته بـين يديـك الصـغيرتين وقلـت: "هـذا لك"، ومرت عشرون عاماً قضيتها وأنا أراقب فى صبر وجلد نمو أصابعك حتى تستطيع أن تقدر هذه الهدية التى كونتها بدمى وأعصابى خلال سنين طويلة لتكون اليوم لك)[١٢١].

وكـان لـروزا مـا أرادت، وصـار ابـنها مناضـلا فى عالم الصحافة. وعندما اعتقل كتبت له روزا أروع ما يمكن أن تكتبه أم غير عادية كروز اليوسف: قائلة:

أحيـيك فـى سـجنك تحـية أم وتحـية مواطنـة حملت قبلك شرف الجهاد فى قضية بلدهـا، وقـد اختلط فى نفسى شعور الأم بشعور المواطنة فما أدرى بأيهما أعبر عن نفسى، إن فى قلبى ليستعر جحيمان: جحيم الأمومة وجحيم المبدأ وكلاهما قطع من عذاب"[١٢٢].

كانـت تلـك الكـلمات الـتى امتزجـت فيها رقة الأمومة وقوة المناضلة خير دليل عـلى صـدق أفكـار روزا وكـلماتها، وكـلما تمعنت فى تصفح أوراق روزا وذكريات ابـنها اقتنعـت بـأن سبب تفرد تلك العلاقة بين أم وولدها أنها تخطت حدود الأمومة والبنوة إلى مجال أرحب وأوسع، فقد جمعتهما زمالة قلم وزمالة كفاح.

عودة إلى الفن النبيل

ولأن المجلـة ولـدت فنـية وبهـدف الدفـاع عـن الفـن والفـنانين، فقـد استمرت صـفحاتها تتابع القضايا الفنية حتى بعد تحول المجلة إلى السياسة، وإن كان شكل هذا التـناول قـد تباين تبعاً لاختلاف المناخ العام. ففى إحدى المقالات الافتتاحية فى السنة الثانـية لصـدور المجلـة، كتبـت روزا احتجاجاً على إلغاء إدارة الأمن العام خبراً يفيد بصـعود أحـد الـوزراء إلى المسـرح لتهنـئة منيرة المهدية ومحمد عبد الوهاب فى إحدى

المسرحيات؟! وتساءلت "ما معنى ما نسمعه عن رغبة الحكومة فى نشر الفنون الجميلة ورفع مستوى التمثيل إذا كانوا يعدون يد الممثل أو المطربة، مهما علا فنهما فى عالم المسرح، (أقل) من أن تمتد إليها يد الوزير لتصافحها؟! "وضربت مثلا بملكة إنجلترا التى لا تترفع عن مصافحة الفنانين وتقديم الزهور لهم[١٢٣].

وبمرور الوقت علا شأن الفن والفنانين فأصبحت المقالات تناقش المسرحيات والأفلام السينمائية وكيفية معالجتها للقضايا الاجتماعية والأعمال الأدبية، وحرصت روزا على كتابة مقالها الفنى وبخاصة فى الفترة التى تلت ثورة ١٩٥٢ بعد أن حسمت قضية الاستقلال والجلاء، وبعد أن حمل إحسان عبد القدوس جانبا كبيراً فى مجال المقالات السياسية. وأخذت روزا تكتب مقارنة بين السينما فى مصر والسينما فى هوليود وكيفية اختيار الأدوار[١٢٤]، وأساليب الماكياج المستخدم[١٢٥]، وحرصت على إبراز الجوانب السلبية فى العمل الفنى على حساب الإيجابيات، فقد اعتبرت أنها مهمة الناقد الحقيقية[١٢٦].

كانت هذه قراءة فى أوراق صحفية عربية، قرأتها وفى ذهنى كلمة كتبت عنها تقول: "إن أغرب ما فى قصة هذه المعجزة أنها وهى صاحبة أكبر مجلة سياسية فى البلاد العربية لم تكن تعرف كيف تكتب، وكان خطها أشبه بخط طفل صغير، ومع ذلك كانت قارئة ممتازة وذواقة رائعة للأدب والشعر[١٢٧]. فوجدت أن الكلمات قد ظلمتها إلى حد ما، فقد كانت صاحبة أسلوب شيق ومحبب وساخر تميل إلى استدعاء التاريخ لتقييم بعض المواقف، وإلى استخدام الأمثلة سواء من تاريخ مصر أو من تاريخ الأمم والشعوب الأخرى.

وكانت روزا بعد سنوات من إصدار مجلتها قد بدأت تشعر بالحنين إلى اسمها الحقيقى، فكانت توقع أحيانا باسم فاطمة اليوسف وازداد تمسكها بهذا الاسم خاصة فى سنواتها الأخيرة[١٢٨].

ويذكر لروزا أنها خدمت النهضة النسائية عن طريق تجنيد الأقلام لخدمة قضايا المرأة، حتى إنها أصدرت أوامرها بمنع كتابة ما يجرح كرامة المرأة، كما هاجمت على صفحات مجلتها معارضى الحركة النسائية[١٢٩].

وبالـرغم مـن ذلك فقد أغفلت الدراسات التى عالجت الصحافة النسائية فى مصر ذكـر مجلـة روز اليوسـف باعتبار أن الصحافة النسائية هى فقط التى تعالج قضايا المرأة ومشـكلاتها حتى ولو كان العاملون بها رجالاً، وليست هى الصحافة التى تملكها نساء أو يعملن بها وتعالج الأمور العامة[١٣٠].

ولا يعـنى ذلـك إقـلالا من شأنها، فالحديث عن روز اليوسف أفضل ما يكون فى مجـال أوسع وأشمـل مـن ذلك. فليس من الإنصاف بمكان أن نقيم دور روز اليوسف فى مجال الصحافة النسائية بعد تاريخها الطويل فى الحياة السياسية والصراع الحزبى.

وإذا كانت دراسات الحركة النسائية لم تضع اسم روز اليوسف فى مصاف أسماء كصـفية زغلـول وهـدى شـعراوى وسـيزا نـبراوى ودريـة شـفيق، فإنما حدث ذلك على اعتبار أنها لم تكن من الزعيمات أو المشتغلات بالحركة النسائية.

وبالـرغم مـن ذلك فجدير بها أن نقرأ اسمها فى أكبر عدد من استطلاعات الرأى حـول أهـم الشخصـيات فـى القـرن العشرين، فبرغم أن روز اليوسف لم تجعل قضيتـها الوحـيدة الهـتاف على صفحات مجلتها مطالبة بتحرير المرأة، إلا أنـها ساهمت بالفعل فـى تحريـرها والـنهوض بمسيرتها، لـيس بالـنزول إلى مـيدان العمل النسائى، وإنما باقتحام مجالى الصحافة والسياسة أو باقتحام عالم كان مقصوراً على الرجال.

مصادر البحث

دوريات : مجلـة روز اليوسـف، الأعداد من أكتوبر ١٩٢٥ إلى يوليو ١٩٥٦.
مذكرات : فاطمة اليوسف: ذكريات، القاهرة، ديسمبر ١٩٥٣.
تقاريـر: الاتحاد النسائى المصرى: المؤتمر النسائى العربى، القاهرة – ديسمبر ١٩٤٤.
رسائل جامعية: عبد الله عزباوى: حزب الوفد منذ نشأته حتى معاهدة ١٩٣٦، ماجستير – آداب عين شمس ١٩٧٠.
إجلال خليفة: الصحافة النسائية فى مصر ما بين ١٩١٩، ١٩٣٦، ماجستير – آداب القاهرة ١٩٦٦.
إجلال خليفة: الصحافة النسائية فى مصر من ١٩٤٠ إلى ١٩٦٥، دكتوراه – قسم الصحافة – آداب القاهرة ١٩٧٠.

مراجع عربية وأجنبية

إجلال خليفة: المرأة وقضية فلسطين، القاهرة ١٩٧٤.
: الحركة النسائية الحديثة، القاهرة ١٩٧٣.
أحمد عبدالرحيم مصطفى: العلاقات المصرية– البريطانية (١٩٣٦–١٩٥٦) القاهرة ١٩٦٨.
أديب مروة: الصحافة العربية، نشأتها وتطورها، بيروت ١٩٦١.
آمال السبكى: الحركة النسائية فى مصر ما بين الثورتين ١٩١٩–١٩٥٢، القاهرة ١٩٨٦.
أنور الجندى: تطور الصحافة العربية فى مصر، القاهرة ١٩٦٧.
جاك بيرك: مصر الإمبريالية والثورة. ترجمة: يونس شاهين، القاهرة ١٩٨٧.
جاكوب لاندو: الحياة النيابية والأحزاب فى مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢، ترجمة: سامى الليثى، القاهرة، بدون تاريخ.
خليل صابات: الصحافة رسالة واستعداد وفن، القاهرة ١٩٦٧.
طارق البشرى: سعد زغلول يفاوض الاستعمار (دراسة فى المفاوضات المصرية البريطانية ١٩١٩–١٩٣٩) بيروت ١٩٨٧.

عاصم الدسوقى: مصر فى الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ - ١٩٤٥، القاهرة ١٩٧٦.
عادل غنيم: الدبلوماسية المصرية وقضية فلسطين ١٩٤٧-١٩٤٨،القاهرة ١٩٨٧.
عايدة سليمة: مصر والقضية الفلسطينية، القاهرة ١٩٨٦.
عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٨، القاهرة ١٩٧٣.
: مصر والحرب العالمية الثانية، القاهرة ١٩٩٨.
عبد الخالق لاشين: سعد زغلول ودوره فى السياسة المصرية، القاهرة ١٩٧٠.
عبد العزيز رفاعى: الديمقراطية والأحزاب السياسية فى مصر الحديثة، القاهرة ١٩٧٧.
على الدين هلال: السياسة والحكم فى مصر (العهد البرلمانى ١٩٢٣-١٩٥٢)، القاهرة ١٩٧٧.
لطيفة سالم: المرأة المصرية والتغيير الاجتماعى ١٩١٩-١٩٤٥، القاهرة ١٩٨٤.
: فاروق وسقوط الملكية فى مصر ١٩٣٦-١٩٥٢، القاهرة ١٩٨٩.
مارسيل كولب: تطور مصر ١٩٢٤-١٩٥٠. ترجمة : زهير الشايب، القاهرة ١٩٧٢.
ماريوس كامل أديب: السياسة الحزبية فى مصر (الوفد وخصومه ١٩١٩-١٩٣٩)، بيروت ١٩٨٧.
محمد شفيق غربال: تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية الجزء الأول، القاهرة ١٩٥٢.
مصطفى أمين : مسائل شخصية.
يونان لبيب رزق: السودان فى المفاوضات المصرية - البريطانية ١٩٣٠-١٩٣٦، القاهرة ١٩٧٤.
: السودان فى عهد الحكم الثنائى الأول ١٨٩٩-١٩٢٤، القاهرة ١٩٧٦.
: تاريخ الوزارات المصرية ١٨٧٨-١٩٥٣، القاهرة ١٩٧٥.

Gamal Mohammed Ahmed:
The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism
Oxford University Press London 1960

الهوامـش

١- روز اليوسف: العدد الأول، ٢٦ أكتوبر ١٩٢٥.

٢- روز اليوسف: العدد ٩٠٦، ٢٤ أكتوبر ١٩٤٥.
وأيضا فاطمة اليوسف: ذكريات، القاهرة ١٩٥٣ ص١٠٧.

٣- فاطمة اليوسف: ذكريات، ص ١٢٠.

٤- روز اليوسف: العدد الأول، ٢٦ أكتوبر ١٩٢٥.

٥- روز اليوسف: العدد ٩٠٦، ٢٤ أكتوبر ١٩٤٥.

٦- روز اليوسف: العدد ٧٠، ٣ مارس ١٩٢٧.

٧- روز اليوسف: العدد ٨٦، ٣٠ يونية ١٩٢٧.

٨- روز اليوسف: العدد ٥٣٢، ٢٣ مايو ١٩٣٨.

٩- Gamal Ahmed: The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, Oxford Press London 1960 PP52-53

١٠- Ibid, op. Cit., PP. 114-115

١١- جاكوب لانـدو: الحـياة النيابية والأحزاب، فى مصر ١٨٦٦-١٩٥٢، ترجمة: سامى الليثى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٥٤.

١٢- لمـزيد مـن التفاصـيل حـول شخصـية سـعد زغلـول ونشـأته السياسـية انظر عبد الخالق لاشين: سعد زغلول ودوره فى السياسة المصرية، القاهرة ١٩٧٠.

١٣- أنور الجندى: تطور الصحافة العربية فى مصر، القاهرة ١٩٦٧ ص ٣٠٤

١٤- روز اليوسف: العدد ٥٣٢، ٢٣ مايو ١٩٣٨.

١٥- فاطمة اليوسف: ذكريات، ص ١١٨.

١٦- روز اليوسف: العدد ٥٣٥، ٢١ يونية ١٩٣٨.

١٧- روز اليوسف: نفسه.

١٨- فاطمة اليوسف: ذكريات، ص ١١٩.

١٩- يونـان لبيب رزق: السودان فى عهد الحكم الثنائى الأول ١٨٩٩-١٩٢٤، معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٧٦ ص ٤٧٠.

٢٠- فاطمة اليوسف: نفسه، ص ١٢٠.
٢١- خليل صابات: الصحافة رسالة واستعداد، القاهرة ١٩٦٧ ص ٩٩.
وأيضاً: أديب مروة: الصحافة العربية، نشأتها وتطورها، بيروت ١٩٦١ ص٢٩٦.
٢٢- لمزيد من التفصيل، انظر. عبد الله عزباوى: حزب الوفد منذ نشأته حتى معاهدة ١٩٣٦ رسالة ماجستير، آداب عين شمس ١٩٧٠.
٢٣- فاطمة اليوسف: ذكريات، ص ١٣٥.
٢٤- نفسه: ص ١٣٦.
٢٥- جاك بيرك: مصر الإمبريالية والثورة، ترجمة: يونس شاهين، القاهرة ١٩٨٧ ص ٢٥١
٢٦- فاطمة اليوسف: ذكريات، ص ١١٦.
٢٧- نفسه: ص ١٦٤.
٢٨- نفسه: ص ١٩٧، ١٩٥.
٢٩- روز اليوسف: العدد ٤٨٩، ١٩ يوليو ١٩٣٧.
٣٠- روز اليوسف: العدد ٥٠١، ١١ أكتوبر ١٩٣٧.
٣١- روز اليوسف: العدد ٥٠٤، نوفمبر ١٩٣٧.
٣٢- روز اليوسف: العدد ٦٢٩، ٣٠ مارس ١٩٤٠.
٣٣- روز اليوسف: العدد ٦٥٩، ٢٦ أكتوبر ١٩٤٠.
٣٤- روز اليوسف: العدد ١٢٤٥، لمزيد من التفاصيل عن التكوين الثقافى لسعد زغلول، انظر Gamal Ahmed: op. Cit., p. 20-21-120 ٢١ أبريل ١٩٥٢.
٣٥- روز اليوسف: (من ذكريات الصحفية) العدد ٥٩٨، ٢٦ أغسطس ١٩٣٩.
٣٦- روز اليوسف: العدد ٢٠٢، ٢٨ ديسمبر ١٩٣٢.
٣٧- جاك بيرك: نفس المرجع، ص ١٦٧-١٧٠.
٣٨- روز اليوسف: العدد ٢٠٣، ٤ يناير ١٩٣٢.
٣٩- روز اليوسف: العدد ٢٠٥، ١٨ يناير ١٩٣٢.
٤٠- روز اليوسف: العدد ٢١٦، ٤ أبريل ١٩٣٢.

٤١- روز اليوسف: العدد ٢٢٢، ١٦ مايو ١٩٣٢.
٤٢- روز اليوسف: العدد ٢٣٠، ١١ يوليو ١٩٣٢.
٤٣- روز اليوسف: العدد ٥٣٠، ٢ مايو ١٩٣٨.
٤٤- كانت الجامعة منذ نشأتها الخميرة الكبرى للاضطرابات وكثير، من المظاهرات التى نظمت من داخلها.
انظر: مارسيل كولومب: القاهرة ١٩٧٢
تطور مصر ١٩٢٤-١٩٥٠، ترجمة: زهير الشايب، ص ٩٦، ٩٧.
٤٥- فاطمة اليوسف: ذكريات، ص ٢١٢.
٤٦- روز اليوسف: العدد ٦٢٨، ٢٣ مارس ١٩٤٠.
٤٧- روز اليوسف: العدد ٦٢٨، ٢٣ مارس.
٤٨- روز اليوسف: نفسه.
٤٩- روز اليوسف: العدد ٦٥٠، ٢٤ أغسطس ١٩٤٠.
٥٠- روز اليوسف: العدد ٦٥٤، ٢١ سبتمبر ١٩٤٠.
٥١- روز اليوسف: العدد ١٢٢٣، ٢٠ أبريل ١٩٥١.
٥٢- روز اليوسف: العدد ١٢٥٦، ٧ يوليو ١٩٥٢.
٥٣- روز اليوسف: العدد ٥١٧، ٧ فبراير ١٩٣٧.
٥٤- روز اليوسف: العدد ٢١١، ٢٩ فبراير ١٩٣٢.
٥٥- ماريوس كامل: السياسة الحزبية، فى مصر (الوفد وخصومه) ١٩١٩-١٩٣٩. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧ ص ١٦٨.
٥٦- روز اليوسف: العدد ٢١٤، ٢١ مارس ١٩٣٢.
٥٧- روز اليوسف: العدد ٤٠٨، ٢٣ ديسمبر ١٩٣٥.
٥٨- جاك بيرك: نفس المرجع، ص ٢٠٧.
٥٩- روز اليوسف: العدد ٢١٤، ٢١ مارس ١٩٣٢.
٦٠- روز اليوسف: العدد ٢٣٣، أول أغسطس ١٩٣٢.
٦١- مارسيل كولب: نفس المرجع، ص ٩٨، ١٠٠.

٦٢- روز اليوسف: العدد ٤٣٦، ٨ يوليو ١٩٣٦.
٦٣- روز اليوسف: نفسه.
٦٤- أحمد عبد الرحيم مصطفى: العلاقات المصرية - البريطانية ١٩٣٦-١٩٥٦، القاهرة ١٩٦٨ ص ١٨.
٦٥- محمد شفيق غربال: تاريخ المفاوضات المصرية، القاهرة ١٩٥٢. البريطانية. الجزء الأول، ص ٢٧٨، ٢٧٩.
٦٦- جاك بيرك: نفس المرجع، ص ٢٥٥.
٦٧- روز اليوسف: العدد ٤٣٩، ٢٩ يوليو ١٩٣٦.
٦٨- روز اليوسف: العدد ٤٤٤، ٢ سبتمبر ١٩٣٦.
٦٩- روز اليوسف: العدد ٤٦٤، ٢٠ يناير ١٩٣٧.
٧٠- روز اليوسف: العدد ٦٤١، ٢٢ يونية ١٩٤٠.
٧١- طارق البشرى: سعد زغلول يفاوض الاستعمار (دراسة فى المفاوضات المصرية البريطانية)، القاهرة ١٩٧٧ ص ٨١.
٧٢- يونان لبيب: السودان فى عهد الحكم الثنائى، ص ٤٩٠، ٤٩٣.
٧٣- يونان لبيب: السودان فى المفاوضات المصرية - البريطانية (١٩٣٠-١٩٣٦) معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٢١، ١٢٠
٧٤- روز اليوسف: العدد ٤١٧، ٢٤ فبراير ١٩٣٦.
٧٥- يونان لبيب: السودان فى المفاوضات المصرية - البريطانية، ص ١٢١.
٧٦- روز اليوسف: العدد ٢٢٨، ٢٧ يونيو ١٩٣٢.
٧٧- عادل غنيم: الدبلوماسية المصرية، وقضية فلسطين ١٩٤٧، ١٩٤٨، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٩.
٧٨- عبدالعظيم رمضان: مصر فى الحرب العالمية الثانية، القاهرة ١٩٩٨، ص ٦٨، ٦٩.
٧٩- عاصم الدسوقى: مصر فى الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) معهد الدراسات العربية جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

٨٠- روز اليوسف: العدد ١٠٣٨، ٥ مايو ١٩٤٨.
٨١- روز اليوسف: العدد ١٠٤٠، ١٩ مايو ١٩٤٨.
٨٢- عايدة سليمة: مصر والقضية الفلسطينية، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٨٥، ١٨٦.
٨٣- روز اليوسف: العدد ١٠٤٢، ٢ يونيو ١٩٤٨.
٨٤- روز اليوسف: العدد١٠٤٧، ٧ يوليو ١٩٤٨.
٨٥- روز اليوسف: العدد ١٠٥٣، ١٨ أغسطس ١٩٤٨.
٨٦- روز اليوسف: العدد ١٠٥٠، ٢٩ يوليو ١٩٤٨.
٨٧- روز اليوسف: العدد ١٠٥٢، ١١ أغسطس ١٩٤٨.
٨٨- روز اليوسف: العدد ١١٥٣، ٣١ أكتوبر ١٩٥٠.
٨٩- روز اليوسف: العدد ١٠٥٥، ٢ سبتمبر ١٩٤٨.
٩٠- روز اليوسف: العدد ٣١٤، ٢٥ فبراير ١٩٣٤.
٩١- لطيفة سالم: فاروق وسقوط الملكية فى مصر ١٩٣٦-١٩٥٢، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥، ١٦.
٩٢- روز اليوسف: العدد ٤٢٩، ١٨ مايو ١٩٣٦.
٩٣- عبد العظيم رمضان: تطور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٨، القاهرة ١٩٧٣، ص١٢٢، ١٢٣.
٩٤- مارسيل كولومب: نفس المرجع، ص ١٠٤.
٩٥- روز اليوسف: العدد ٤٢٨، ١١ مايو ١٩٣٦.
٩٦- روز اليوسف: العدد ٤٩٠، ٢٦ يوليو ١٩٣٧.
٩٧- على الدين هلال: السياسة والحكم فى مصر (العهد البرلمانى ١٩٢٣-١٩٥٢)، القاهرة ١٩٧٧، ص ١٧٤.
٩٨- روز اليوسف: العدد ٥٩٦، ١٢ أغسطس ١٩٣٩.
٩٩- روز اليوسف: العدد ١٢٣٣، ٢٨ يناير ١٩٥٢.
١٠٠- جاك بيرك: نفس المرجع، ص ٣٩٣.
١٠١- يونان لبيب رزق: تاريخ الوزارات المصرية ١٨٧٨ - ١٩٥٣ مركز الأهرام للدراسات السياسية، القاهرة ١٩٧٥، ص ٥١٣.

١٠٢- روز اليوسف: العدد ١٢٦٤، سبتمبر ١٩٥٢.
١٠٣- روز اليوسف: العدد ١٢٦٠، أغسطس ١٩٥٢.
١٠٤- روز اليوسف: العدد ١٢٥٧، ١٤ يوليو ١٩٥٢.
١٠٥- روز اليوسف: العدد ١٣٧٥، ٢٦ يوليو ١٩٥٤.
١٠٦- روز اليوسف: ٣٠ يوليو ١٩٥٦.
١٠٧- إجلال خليفة: الحركة النسائية الحديثة، القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٥٤.
وأيضاً إجلال خليفة: الصحافة النسائية فى مصر ١٩١٩-١٩٣٩ رسالة ماجستير آداب القاهرة قسم صحافة، ١٩٦٦ ص ٢٢٤.
١٠٨- إجلال خليفة: المرأة وقضية فلسطين، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٠٧، ١١٣.
١٠٩- آمال السبكي: الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩، ١٩٥٢ القاهرة ١٩٨٦ ص ١٣٢.
١١٠- الاتحاد النسائي: المؤتمر النسائي العربي ديسمبر ١٩٤٤، القاهرة ص ٣٣٩، ٣٤١.
١١١- روز اليوسف: العدد ٥٥٤، ص ٣٦.
١١٢- روز اليوسف: العدد ٥٥٤، ص ٣٧.
١١٣- روز اليوسف: العدد ٥٣٤، ص ١٩، ٢٠.
١١٤- روز اليوسف: العدد ٥٣٥، ص ٣٢.
١١٥- روز اليوسف: العدد ٥١٢، أكتوبر ١٩٣٧.
١١٦- روز اليوسف: العدد ٤٧٦، ١٩ أبريل ١٩٣٧.
١١٧- روز اليوسف: العدد ٥٣٤، يونيو ١٩٣٨.
١١٨- فاطمة اليوسف: ذكريات، ص ١٢٠.
١١٩- روز اليوسف: العدد ٥١٤، يناير ١٩٣٨.
١٢٠- روز اليوسف: العدد ٥١٣، يناير ١٩٣٦.
١٢١- روز اليوسف: العدد ٩٠٩، ٢٤ أكتوبر ١٩٤٥.
١٢٢- روز اليوسف: العدد ٨٩٦، ١٦ أغسطس ١٩٤٦.

١٢٣- روز اليوسف: العدد ٦٨، ١٧ فبراير ١٩٢٧.
١٢٤- روز اليوسف: العدد ١٣٣٥، ١١ يناير ١٩٥٤.
١٢٥- مقابلة شخصية مع الأستاذ محمد عبد القدوس بتاريخ ١٩٩٩/٨/١٥.
١٢٦- روز اليوسف: العدد ١٣٣٩، ٨ فبراير ١٩٥٤.
١٢٧- روز اليوسف: العدد ١٣٤١، ٢٢ فبراير ١٩٥٤.
١٢٨- مصطفى أمين: مسائل شخصية.
١٢٩- لطيفة سالم: المرأة المصرية والتغيير الاجتماعى ١٩١٩- ١٩٤٥، القاهرة ١٩٨٤ ص ١٢٨
١٣٠- إجلال خليفة: الصحافة النسائية فى مصر من ١٩٤٠ إلى ١٩٦٥ رسالة دكتوراه، آداب القاهرة قسم صحافة، ١٩٧٠ ص ١١.

منيرة ثابت
رائدة الصحافة العربية
والمطالبة بالحقوق السياسية

جمال البنّا

كان والدى رحمه الله يأخذنى معه وأنا فى العاشرة من العمر (سنة ١٩٣٠ على وجه التقريب) إلى مكتبه، فيضعنى وسط أكوام من المجلات، وينصرف هو إلى كتاباته، وكنت أمضى الوقت فى قراءة أعداد مجلتين أولاهما "اللطائف المصوّرة" التى كانت رائدة الصحافة المصوّرة، والأخرى تحمل اسم "الأمل" وكان اسمها مكتوباً بخط جميل كبير وتحته "صحيفة الدفاع عن حقوق المرأة" ثم هذا البيت:

أمل ألقيه فى الوادى الخصيب   ورجاء(*) فى ثراه لا يخيب

تلك كانت مجلة "الأمل" التى أصدرتها أواخر عام ١٩٢٥ صحفيّة شابّة هى الآنسة "منيرة ثابت"، ولا تقتصر غرابة هذا الأمر على إصدار شابّة آنسة لمجلّة سياسيّة فى هذا الوقت المبكّر؛ إذ الأغرب من هذا أن "الأمل" كان لها شقيقة تحمل الاسم نفسه باللغة الفرنسية: "L' Espoir".

عوامل عدة أدّت بهذه الآنسة الشابّة الغريرة لأن تقحم نفسها فى عالم الصحافة السياسيّة، وأن تكون صاحبة الامتياز ورئيس التحرير لمجلتين سياسيتين: إحداهما فرنسيّة يوميّة والأخرى عربيّة أسبوعيّة.

* من هذه العوامل ما اتصفت به من جرأة وشجاعة وإقدام، وثقة فى النفس وقوّة فى الإرادة، وتلك كلّها ملكات نفسيّة مطبوعة، ومنها أن والدها كان صديقاً لسعد زغلول وإسماعيل صدقى، وزير الداخلية وقتئذ، الأمر الذى يسّر لها الحصول على

(*) لست واثقاً من صحة هذه الكلمة، وهذا أمر مضى عليه ستّون عاما، ولكن هى التى تراءات لذهنى الآن.

ترخيص المجلتين. ولم تتحدث منيرة ثابت فى كتابها "ثورة فى البرج العاجى، مذكراتى فى عشرين عاما" عن معركة حقوق المرأة السياسية (دار المعارف، ديسمبر ١٩٤٥) أو عن تفاصيل الجهود التى بذلتها وانتهت بنيلها هذين الترخيصين، وأرجأت ذلك إلى مذكراتها "التى قد أنشرها يوماً ما...". المهمّ أن زيارتها ما بين بيت الأمّة وساكنه سعد زغلول و "دولة الحكومة" وممثلها إسماعيل صدقى، غرّ السياسة المصريّة، وقفت "فتسلمت من يد دولة إسماعيل صدقى باشا ترخيصين بإصدار "الأملين...".

ولا زلت وقد مضى أكثر من ستين عاما، أذكر وأنا طفل صغير أنى كنت أقرأ فى رواية مسلسلة كانت تنشرها "الأمل" بعنوان "قمر بنى إسرائيل"، تصوّر أوضاع مصر فى فترة بعثة موسى، وأذكر صورة "زيور" الذى تولّى الوزارة بعد استقالة سعد زغلول إثر إنذار المعتمد البريطانى "اللنبى" ومظاهرته العسكرية، وقد كان "زيور" طويلاً سميناً، له بطن بارزة، وصوّرته "الأمل" والمعتمد البريطانى ينهال عليه بالسوط. كما لم أنس مقالاً يحمل عنوان "حنانيك يا نشأت"، وهو عنوان كان مشهوراً فى الكتابة السياسية وقتئذ، ونشأت هو رجل السراى الملكية الذى أسس حزب الاتحاد لمنافسة حزب الوفد.

ومما يدل على نشاط هذه الشابة الناشئة أنها ظفرت من مكرم عبيد، وقد كان دائماً نصيراً لقضية المرأة، بخطاب نشر فى العدد الأول ٧ نوفمبر ١٩٢٥، وجاء فيه:

سيدتى:

"طلب إلىّ صديق أُجِلُّه أن أكتب كلمة افتتاحية لصحيفة "الأمل" التى اعتزمت إصدارها، وإنى وإن لم أتشرف بمعرفتك شخصياً، فإن روحك الثائرة كثيراً ما أثارت فى نفوسنا نحن الرجال (لا أقول ثورة، فالثورة وإن كانت فكرية قد تسوق إلى النيابة..!)، بل حماسة مقدسة ليس أقدر من المرأة على إذكائها".

"ولقد عرف الناس فيك مثلاً صالحاً للمرأة المصرية التى اشتركت فى نهضتنا المباركة، وكانت على الدوام سخية الخيال، كبيرة الأمل. وهاأنت قد نزلت إلى ميدان العمل المجيد لتحققى ما تصبو إليه المرأة المصرية من آمال سامية. فاعملى ولتعمل معك كل فتاة. فالأمل دون العمل هو الوهم الباطل، والخيال المريض الناحل".

"الأمل! ما أحسنه عنواناً لكتاب الحياة. فلا حياة ولا عاطفة، ولا فكر، ولا عمل، ولا جهاد دون ذلك المحرك الأكبر "الأمل!" بل يموت الإنسان ويحمل آماله، أو تحمله آماله إلى ما وراء القبر، وما الموت إلا موت الأمل".

"وألا ترين يا سيدتى أن أمتنا الأسيفة هى فى هذا الوقت أحوج منها فى سائر الأوقات إلى الأمل.. وإذا كان الأمل وليد الخيال فأى أمل يبقى لنا إذا كان الهازئون والمتشككون يهزءون بكل خيال، وبكل جمال، وبكل عاطفة، وبكل إيمان، حتى صغرت نفوس البعض منا، وصغرت آمالهم. وأصبحت الوطنية والكرامة تباع وتشترى فى سوق الشهوات بثمن بخس دراهم معدودات.. إلخ".

ثم قال معاليه:

"لقد بقى على المرأة الطاهرة أن تنفخ من روحها الصافية فى أجسامنا، وأن تبعث بالكثير من الأمل إلى موات نفوسنا، وإذا لم يمكنها أن تعيد الفرح إلى قلوبنا، والابتسام إلى شفاهنا، فلا أقل من أن ترسل الدمع إلى عيوننا – عسى أن يغسل الدمع بعض أرجاسنا.. إلخ".

ثم قال:

".. معجب شديد الإعجاب ببرنامجك أو بآمالك التى تطمحين بها إلى رقى بنات جنسك وإصلاح المجتمع المصرى. ولكن لا تحزنى يا سيدتى إذا لم تحققى الأمل كله، بل الويل كل الويل للإنسانية إذا تحققت جميع آمالها، ولم يبق لها من أمل تطمح إليه وخيال تصبو إليه. إن الكمال محال على الأرض وهذا حسن.. ولعل هذا هو السر فى جمال الأمل، فالأمل مثل المرأة لا يشيخ أبداً.. فهو لا يكاد يتحقق حتى يتطوّر.. وهو مثلها ليس كله صفاء، بل بعضه ابتسام وبعضه دموع!".

ثم قال:

"(.. ولى رجاء عندك يا سيدتى، هو أن لا تساوى بين الرجل والمرأة فى كل شىء. لك أن تطالبى بكل الحقوق وبكل الحرّيات، وللمرأة أن ترتفع أو تنخفض عن مستوى الرجل، ولكنى أرجو ألا تكون مثله!) فنحن فى حاجة إلى المرأة، إلى رقتها وطهارة نفسها، إلى بساطتها وإلى طفولتها، إلى ابتسامتها وإلى دموعها.. إلخ".

هذه بعض آراء مكرم عبيد فى "الأمل" وفى صاحبة "الأمل" وبرنامجها.

لعل هذه المعلومة تعطينا فكرة عن المستوى الثقافى لمجلة "الأمل"، وتعطى صاحبته الحق فى أن تكون رائدة الصحافة "النسوية" فى مصر.

وتركزت دعوة منيرة ثابت فى الحقوق السياسية للمرأة، فهذا ما كان – فيما يبدو – متفقا مع شخصيتها ومع المد السياسى الذى ارتفع، وجعل المجتمع المصرى وقتئذ سياسيًّا، وجعل السياسة هى المشكلة الأولى للشعب.

وكانت منيرة ثابت رائدة فى هذا المجال أيضاً؛ لأن "الاتحاد النسائى" الذى كانت ترأسه السيدة هدى شعراوى لم يكن متحمساً لنيل المرأة الحقوق السياسية، أى أن تدلى بصوتها وأن ترشح نفسها فى الانتخابات، فقد كانت هيئة جادة متزنة، يغلب عليها – على تقدميتها – طابع الحفاظ والتدريج، ولهذا قام نوع من الجفاء بين منيرة ثابت و "الاتحاد النسائى" لم ينته إلا سنة ١٩٣٦، عندما تبنى "الاتحاد" قضية الحقوق السياسية للمرأة، واشتركت منيرة ثابت فى معظم وحدات نشاط "الاتحاد النسائى" وجولاته فى الداخل والخارج، ولكن طبيعتها وتحمسها لقضية الحقوق السياسية جعلت هدى شعراوى وسيزا نبراوى يعدانها "ثورجية" ويخففن من اندفاعها.

نعود إلى مطالبتها بحقوق المرأة السياسية، فنجد أن منيرة ثابت أرسلت عريضة فى مارس ١٩٢٧ إلى "رئيس مجلس النواب" والشخصيات السياسية والصحفية.. إلخ

ولأن هذه العريضة يمكن أن تعد أولى الوثائق فى تاريخ مطالبة المرأة بهذه

الحقوق، ولأنها تعطى صاحبتها صفة الريادة فى هذا المجال، فنحن ننشر بعضها هنا.

القاهرة فى مارس ١٩٢٧

حضرة صاحب الدولة رئيس مجلس النواب

أتشرف بأن أرفع إلى دولتكم عريضتى هذه، وأملى كبير فى أن يكون لموضوعها نصيب من عناية مجلس النواب الموقر.

إن العالم كله سائر الآن فى سبيل المساواة بين الرجل والمرأة فى جميع الحقوق المدنية والسياسية، وقد كان الدين الإسلامى أول سابق إلى "هذه المساواة"، فأعطى المرأة حرية التقاضى بدون إذن من زوجها، وحرية المعاملات جميعها من بيع وشراء ورهن وارتهان وإيجار واستئجار وهبة وغير ذلك. وجرت التقاليد على هذه السنة حتى اعترف الفقهاء للمرأة بتولى القضاء متى توفرت فيها الشروط اللازمة لذلك. وليس يخفى أن منصب القضاء هو أرفع المناصب وأجلها شأناً فى الإسلام.

واعترف الفقهاء أيضاً للمرأة بحق الحكم وإدارة شئون الرعية، فتولى الحكم كثير من النساء فى الممالك الإسلامية، أخص بالذكر منهن الملكة المصرية شجرة الدر، التى اشتهرت بالعدل والحكمة، والتى نالت مصر على يدها ما لم تنل مثله إلا على يد كبار الملوك.

إذن، شريعتنا الإسلامية وتقاليدنا الشرقية سبقت المدنية الغربية فى الاعتراف بحقوق المرأة السياسية. وإنما أقول الحقوق السياسية لأن تولى القضاء وتولى الحكم من الحقوق السياسية التى لا تنكر أهميتها. وقد أخذت أخيراً بلاد أوروبا الراقية بهذه المساواة بين الرجل والمرأة واعترفت الولايات المتحدة وإنجلترا وألمانيا وكل البلاد الراقية للمرأة بحق الانتخاب. حتى الهند – وهى بلاد شرقية لم تصل إلى الدرجة التى وصلت إليها مصر من التقدم الاجتماعى والسياسى – اعترفت للمرأة بحق الانتخاب، وقد جرت فيها الانتخابات منذ ستة أشهر لجمعيتها التشريعية فاشترك فيها الرجال والنساء على السواء.

فهل يصح مع هذا كله أن تبقى مصر منكرة على المرأة أن تتساوى مع الرجل فى الحقوق السياسية، وخصوصاً فى "حق الانتخاب" الذى جئت اليوم مطالبة به؟

إن المصـريين جمـيعاً يعـرفون أن المرأة المصرية شاركت الرجل مشاركة فعلية فى الحـركة الوطنـية الـتى كانـت نتيجـتها الحصـول عـلى الدستور، فمن الغبن للمرأة أن يستأثر الرجل دونها بكل مزايا الدستور.

والآن، فلنـنظر ما هو حكم الدستور فيما أطالب به؟ هل هو ينكر على المرأة حق الانتخاب؟ كلا، فإن المادة (٣) منه تقول:

"المصـريون لـدى القـانون سـواء وهـم متسـاوون فـى التمـتع بـالحقوق المدنـية والسياسـية.. إلخ". فهـل كـلمة "المصـريون" هـنا يقصـد بهـا الرجال وحدهم أم الرجال والنساء معاً؟

إن المقصود بالبداهة هو الرجال والنساء معاً، وإلا فلو قيل إن المقصود هو الرجال وحدهـم، لكـان معـنى ذلـك إخراج النساء من حكم التمتع بالحقوق المدنية! وهذا ما لم يمكن أن يقول به أحد.

إذن، دسـتورنا يـنص عـلى أن الـرجال والنساء متساوون لدى القانون فى التمتع بـالحقوق المدنـية والسياسـية، ولا شـك فى أن حق الانتخاب هو أول الحقوق السياسية وأساسـها. ولكـن مما يوجب الأسف أن المادة (١) مـن قانون الانتخاب جاءت بعد ذلك فنقضت هذه القاعدة، وخالفت المادة الثالثة من الدستور فقالت:

"لكـل مصـرى من الذكور البالغ من السن إحدى وعشرين سنة ميلادية كاملة حق الانـتخاب"، فقـول هـذه المـادة: "لكل مصرى من الذكور" يفيد التخصيص، وهو وحده الـذى حرم المرأة المصرية حقها فى الانتخاب، وهو مناقض لحكم المادة (٣) من الدستور التى تقدم ذكرها.

ومـن هذا التناقض بين المادتين المذكورتين نستخلص دليلاً جديداً على أن المادة (٣) مـن الدسـتور تشمل فـى حكمهـا الـرجال والنسـاء معـاً، وهذا الدليل هو أن المادة (١) من قـانون الانتخاب لما أرادت التخصيص قالت "لكل مصرى من الذكور"، فلو أن المادة (٣) من الدستور أرادت التخصـيص هـى أيضـاً لاستعملت نفس ذلك التعبير، ولما اكتفت بأن تقول "المصريون" بدون تخصيص.

فهـذا الحكـم الـذى حكمت به المادة الأولى من قانون الانتخاب ظلم للمرأة وهضم لحق من حقوقها التى أعطاها إياها الدستور.

ولذلك أتقدم بعريضتى هذه إلى مجلس النواب الموقر راجية تخويل المرأة المصرية حق الانتخاب، وذلك بتعديل المادة الأولى من قانون الانتخاب كما يأتى:

"لكل مصرى ومصرية بالغين من السن إحدى وعشرين سنة ميلادية كاملة حق الانتخاب". وتفضلوا يا دولة الرئيس بقبول عظيم الاحترام،

منيرة ثابت

وظلت منيرة ثابت "ثابتة" فى مطالبتها بالحقوق السياسية، وفى سنة ١٩٣٣ نالت ليسانس الحقوق من جامعة فرنسية، وواصلت اتصالاتها برؤساء الأحزاب، أحمد ماهر، ومحمد محمود، والنقراشى، ولكنها وإن وجدت قدراً من التعاطف والتهذيب فى أحاديثهم فقد كانوا معارضين، وسخطت ورأت أن الصعايدة والبحارة سواء فى معارضة هذا الحق، وأن "تربة مصر كلها جافة لا تنتج إلا رجالا قساة القلوب، جامدين، فليت شعرى، أفى وسعنا أن نخدرهم ونرسلهم فى بعثة إلى شمال أوروبا.."[*].

وفى سنة ١٩٣٩، سافرت منيرة ثابت مع هدى شعراوى وسيزا النبراوى لحضور المؤتمر الثالث للاتحاد النسائى الدولى الذى عقد فى كوبنهاجن، وقدمت كل واحدة من الثلاث ورقة باسم وفد مصر. وكانت ورقة هدى شعراوى عن السلام العالمى القائم على أساس تعاون نساء الشرق والغرب، وموضوع سيزا نبراوى عن ميول الشباب المصرى واتجاهاته، بينما كان موضوع منيرة ثابت هو الحقوق السياسية للمرأة.

ومن حق المرأة المصرية، كما هو من حق هدى شعراوى، أن نعرض فكرة مشروع رئيسة الوفد المصرى الذى قدمته هدى شعراوى:

بند(١) – تعاون هيئات النساء فى جميع البلاد، دون تفريق بين الجنس والعنصر والدين.

بند(٢) – البعد عن المنازعات الحزبية للكشف عن حقيقة أسباب الحروب والأحقاد.

بند(٣) – القضاء على عدم التوازن الاقتصادى والسياسى بين الدول.

بند(٤) – إقامة هذا التوازن بين الدول، بتوزيع عادل لجميع المواد الأولية اللازمة لكل شعب، وذلك عن طريق التبادل التجارى.

(*) "ثورة فى البرج العاجى"، منيرة ثابت.

بند(٥) – إيجاد عملة دولية لتسهيل التبادل التجارى، للقضاء على مناورات الأسواق (البورصات).

بند(٦) – عقد اتفاقيات جمركية دولية.

بند(٧) – نزع مصانع الأسلحة والذخيرة من أيدى الأفراد ووضعها فى أيدى الحكومات المسئولة، لمراقبة التسلح وتحديده.

بند(٨) – احترام حقوق الأفراد والشعوب، دون تمييز بين الجنس والعنصر، وترك كل شعب حراً يحكم نفسه بنفسه.

ورأت منيرة ثابت أن مشروع هدى شعراوى يفضل على مشروع سان فرانسيسكو ومؤتمر الأطلسى؛ لأنه قدم قبل إعلان الحرب نصًّا على القضاء على الانتداب والاستعمار، ولأنه يقوم على تعاون نساء الشرق والغرب مع رجالهن، فى حين أن مشروع سان فرانسيسكو يقوم على الرجال دون الإشارة إلى النساء.

وبعد ثمانية عشر عاماً من إرسال منيرة ثابت لعريضتها الأولى عام ١٩٢٧ إلى المسئولين، قدمت فى فبراير ١٩٤٥ عريضة إلى الدكتور أحمد ماهر وهذا نصها:

"سيدى الرئيس:

بما أن وزارتكم هى الوزارة القومية التى تمثل الشعب المصرى أصدق التمثيل، وتتمتع برضاء المليك المعظم وبثقة الأمة، ولما أعرفه فيكم شخصياً من تقدير لمبادئ الديمقراطية والحرية والمساواة، رأيت الآن بعد تلاوة برنامجكم فى خطبة العرش ومناقشته، أن أتقدم بهذه العريضة وأرفعها لدولتكم باسم المرأة المصرية. وليس بغريب أن أعطى لنفسى الحق فى مخاطبتكم بهذه الصفة، فدولتكم تعلمون أن لى جهاداً طويلاً فى خدمة الوطن والمرأة المصرية يزيد أمده على ثمانية عشر عاماً، كما أنى اضطلعت بحركة الإصلاح والتطور الاجتماعى منذ نشأتها، وساهمت أيضاً فى عهد وزارة رفعت على ماهر باشا فى وضع برنامج وزارة الشئون الاجتماعية، وقد كنت المصرية الأولى، فى هذه البلاد، التى طالبت لأول مرة بحق الانتخاب والعضوية النيابية للمرأة المصرية، وبمساواتها فى جميع الحقوق السياسية مع الرجل.

ومنذ بضع سنوات خلت، قدمت لهيئة البرلمان المصرى الموقر عريضة طبعت منها مئات النسخ طالبت فيها بهذه الحقوق.

فلهذه الاعتبارات كلها أرى أنكم تقرونني على هذه الصفة التي اكتسبتها بفضل جهادي، وتسمحون لي أن أتوجه إلى دولتكم بهذه الكلمة باسم المرأة المصرية.

سيدي الرئيس:

استمعنا لبرنامجكم في خطبة العرش يوم افتتاح البرلمان وقلوبنا تخفق مضطربة بين عوامل اليأس والرجاء... ثم كذبنا آذاننا وتلوناه مرة أخرى علنا نظفر في خلال سطوره بكلمة أو إشارة تتعلق بشئون المرأة المصرية ومطالبها المعروفة، خصوصاً حقها بالمساواة السياسية بالرجل... ولكن خابت آمالنا واستولى علينا الحزن والأسى؛ إذ وجدنا برنامجكم في خطبة العرش خالياً حتى من مجرد وعد - قد يبعث الأمل إلى نفوسنا.

فماذا نراكم فاعلين في هذا العصر الذي خطى فيه الرقي والتطور الاجتماعي والسياسي خطوات الطفرة السريعة؟ ألم يحن الوقت بعد هذه الانقلابات العالمية المتعاقبة السريعة لأن يرد اعتبار المرأة المصرية فتمارس حقها السياسي أسوة بالرجل، فتنتخب وتنتخب لتمثيل الشعب، وهي تكون أكثر من نصفه؟

يتكلم المشرعون عن ارتباط الحقوق بالواجبات، وقد أدت المرأة المصرية ما عليها من واجبات، وحرمت حتى الآن ما لها من حقوق. إننا ندفع الضرائب ولا نشرف على مراقبة الميزانية، ونخضع للقوانين ولا نسهم في تشريعها.

ألم يأتكم أخيراً، خبر من بلاد الرومان، ينبئ بأن الحكومة في روما قد قررت حق المرأة الإيطالية في الانتخاب؟!!

إننا في خجل نحن المصريات من جراء الوصمة التي نشعر بها عندما نرى أولي الأمر فينا من الرجال يروننا حتى في عام ١٩٤٥ غير جديرات بأن نرتفع إلى مستوى غيرنا من نساء المدنية القديمة والحديثة، مثل نساء إيطاليا وتركيا وروسيا وأمريكا وإنجلترا وغيرها... اللاتي يتمتعن بحقوقهن السياسية.

إن الدستور المصري الذي قرر سيادة الأمة ينص في المادة الثالثة على حق المرأة المصرية في التمتع بحقوقها السياسية أسوة بالرجل. ولم يسلبنا هذا الحق، المنصوص عليه في دستورنا، إلا قانون الانتخاب الذي جاء في مادته الأولى ينقد الدستور؛ إذ يقرر أن الرجل وحده هو الذي يمارس الحقوق السياسية.

إذن، فنحن لا نطالب تعديلاً في الدستور، وإنما نطالب أن يحترم الدستور نصوصه، وأن يعدل قانون الانتخاب.

إن النظام البرلماني الذى يفاخرون به يقرر سيادة الأمة، وهذه السيادة لا تتجزأ- (يراجع هنا بحث لى بعنوان "السيادة فى علم الدولة") - والأمة ذلك الشخص المعنوى غير القابل للتجزئة يجب أن يمارس بلا تجزئة هذه السيادة كاملة. أما أن يختص الرجال - وهم أقل من نصف الأمة - بممارسة هذه السيادة، فهذا معناه أن نعيش فى ظل دكتاتورية أقلية تتحكم فينا خلف ستار نظام برلمانى ديمقراطى زائف...

سيدى الرئيس:

إنا نحن المصريات نطالب باحترام نصوص الدستور المصرى، ونتمسك بسيادة الأمة كاملة. نحن لم نقل ما قاله ليون ديجى، فى ثورته على مبادئ سيادة الأمة، وفى نقده العقد الاجتماعى لجان جاك روسو -مع أن ليون ديجى الذى أنكر مبدأ سيادة الأمة قد قرر ضرورة تمتع المرأة بحقوقها السياسية - بل نحن نتمسك بمبادئ سيادة الأمة ونطالب على أساسه بمساواتنا مع الرجال فى التمتع بالحقوق السياسية كى تكون سيادة الأمة كاملة صحيحة، ويكون المبدأ الديمقراطى قائماً سليماً.

بناء على ما تقدم أرجو من دولتكم المبادرة برد اعتبار المرأة المصرية، وذلك بتقرير حقها فى المساواة سياسياً بالرجل، وبإشراكها فعلاً فى السلطتين التشريعية والتنفيذية.

سيدى الرئيس:

إنى لكبيرة الأمل فى أن تقوم وزارتكم الائتلافية القومية القوية، بتحقيق هذا المطلب الشرعى القانونى، حتى يكون لها فخر تسجيل اسمها على صفحات تاريخ مصر، بمداد الحمد والثناء، فيخلد ذكراها مدى الأجيال.

وتفضلوا يا صاحب الدولة بقبول أسمى عبارات التقدير والاحترام..".

ومع أن منيرة ثابت واصلت نشاطها "النسوى" بعد ذلك، فإن دفقة الحماسة المتأججة فى شبابها التى دفعتها لإصدار "الأملين" ولتمحيص تلك الفترة من عمرها

للحقوق السياسية للمرأة – قد قاسمتها اهتمامات أخرى، وفى الوقت نفسه تغير المناخ الذى سمح بظهورها، خاصة بعد أن تحقق أملها وشغلت المرأة المناصب التى أملتها: منصب السفيرة، ومنصب الوزيرة فضلاً عن عضوات مجلس الأمة.

لقد تمنت الكاتبة المعروفة "مى" أن يظهر بعد موتها من ينصفها ومن يحفظ ذكراها، وما أحق منيرة ثابت بذلك. وأعتقد أن واجب الهيئات النسائية والثقافية والصحفية أن تعنى بذلك، لتبعث صفحات "الأمل" وتبحث عما تركته من أوراق أخرى، ذلك من حقها بوصفها المرأة العربية الأولى التى خاضت غمار الصحافة بصحيفتين عربية وفرنسية، وكانت أولى المطالبات بالحقوق السياسية للمرأة كاملة غير منقوصة.

جريدة "المرأة فى الإسلام"
الرجال والصحافة النسائية فى مصر

مارلين بوث

عندما ظهرت مجلة الفتاة فى الإسكندرية فى أواخر سنة ١٨٩٢، بشر وجودها بظهور كثرة من المجلات التى استهدفت جمهور قارئات إناث فى مصر والشام طوال الثلث الأول من القرن العشرين. وأصبحت الصحافة النسائية ظاهرةً مستمرةً تهتم بها كثرة من الباحثات والباحثين فى حقل دراسة الجنوسة فى العالم العربى اليوم. برزت هذه المجلات فى عصر مناقشة قوية وأحيانا عنيفة حول قضية التداخلات بين الأدوار الاجتماعية للإناث والحركة الوطنية فى دعوتها للتحرر من سيطرة الاستعمار. وبالطبع جرى هذا الجدال فى إطار بلاغى من الإقناع والتعليم والإرشاد. فأسهمت المجلات النسائية فى تعريف شروط وحدود المناقشة، كما اشتركت فى صناعة أدب حول السلوك الفردى والجماعى فى وطن حديث ومفترض مسبقا أنه وطن حر: أدب حول الآداب.

لكننى فى هذا البحث أقترح أن مصطلح "الصحافة النسائية" قد يحتاج إلى التحليل من منظور التباينات بين هذه الدوريات وليس فقط من زاوية التشابهات بينها، كما افترضت بعض الدراسات التى تعاملت مع هذه المجلات بوصفها مصادر تاريخية. فالمطلوب هو الانتباه لخطاب المجلة فى كونها حقل علاقات: وهى علاقات بين النص والمستمع(ة) أو القارئ(ة) والمنتج، علاقات بين المجلة نصا والمحرر(ة) صورةً والقارئ(ة) إنتاجا داخل النص.

إننى أركز هنا على نقطة تباين واحدة. كانت الصحافة النسائية مليئة بالرجال، ليس فقط بوصفهم مؤلفين. ثمة صحف ومجلات تأسست بالرجال وتحررت بالرجال وتألفت بالرجال وأخيرا وليس آخرا قصدت قراء لا قارئات.

عندما أسس إبراهيم رمزى (١٨٦٧-١٩٢٤) صحيفته "المرأة فى الإسلام" فى مدينة القاهرة فى سنة ١٩٠١، بيّن فيها منذ البداية إحساسه بجمهور قراء محدد:

ففي العدد الأول وجه صاحب الجريدة كلامه إلى "إخوان الوطن". ووصف رمزى الصحيفة بأنها تعد تدخلا ضروريا فى الجدال القائم وقتها على كتابين مشهورين فى موضوع "قضية المرأة" اللذين ألفهما القاضى قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) . وبسبب تركيز هذه الصحيفة على موضوع "قضية المرأة" صنفها المؤرخون بين صفوف الصحافة النسائية بمعنى الدوريات التى تأسست فى مصر (كما فى مجتمعات أخرى) لكى تجذب وتكسب (وأيضا تخلق) جمهورا نسائيا أولا وقبل كل شيء، من خلال مناقشة مستمرة حول اهتمامات خاصة بتجارب النساء وطموحاتهن (أو بالأصح نساء الطبقتين الأرستقراطية والوسطى الصاعدة).

لكننى أرى أنه من الأنسب أن ندرس صحيفة المرأة فى الإسلام من زاوية إسهامها فى مناقشة رجالية ورجولية حول الهوية الفردية والوطنية. إننى أرى أن هذا المنظور قد يفيدنا فى مهمتنا العلمية لتناول شبكة العلاقات الخطابية والسياسية بين قضية تحرير المرأة من ناحية، وقضية تحرير الوطن من ناحية أخرى. ومن ثم – وعن طريق التركيز على خطوط سياسة الخطاب عند صحيفة رمزى – سأحاول أن أسلط الأضواء على مسألة التحديد المتغير للرجولة فى سياق التحولات الاجتماعية والسياسية التى واجهتها مصر فى أوائل القرن العشرين. يمكن القول بأن هناك "قضية الرجل" التى تتوازى مع (وتتداخل فى) "قضية المرأة". وبصفتها ملتقى لرجال منتمين لصفوة حديثة ناشئة، من الصعب رصد "المرأة فى الإسلام" بين ممثلى الصحافة النسائية.

بهذا الإلحاح لا أقصد أن المهم هو جنس المؤلف لنص ما، فليست مشاركة الرجال فى "الصحافة النسائية" بصفة عامة قابلة للتمييز بشكل ضرورى على هذا الأساس. وفى بعض الحالات تكون استحالة تعريف النص كمولود مؤنث أو مذكر بالنسبة لجنس المبدع؛ وهو ما يؤدى بنا إلى تركيز الأضواء على أهمية تحليل النص فى سياقه الإنتاجى المباشر: أو بمعنى آخر أن ظهور اختلاف تجنيسى Gendered Difference محتمل بين نصوص معينة لا بد أن ترى فى سياق تاريخى وليس بصفة نصية فقط. فأنا أوافق على كلام بث بارون Beth Baron فى دراستها عن الصحافة

النسائية عندما تقول: إن الصحف النسائية التى أسسها الرجال أسهمت فى إقرار أهمية رمز المرأة فى المهمة الإصلاحية التى غرق فيها رجال الصفوة الطالعة فى مصر وقتها. وأوافق أيضا على قولها: إن هذه الدوريات استخدمت قضية تقدم المرأة مقياسا لحالة المجتمع الأخلاقية ولوصول مصر إلى مرحلة "الحداثة"، خلاف الوضع فى المجلات التى أسستها نساء والتى ركزت تركيزا أشمل على قضايا يومية تخص النساء وجربت التعبير عن أسئلة نساء الصفوة أنفسهن عن مكانتهن فى الوطن الجديد(٧٦). (ويعكس هذا الاختلاف تقسيما نسبيا بين منظور مذكر وطنى وبين رؤية نسائية إصلاحية). لكنى أرى أن الرجال الذين خاضوا فى النقاش حول المرأة لم يكونوا مجرد مصلحين رأوا فى إصلاح حال المرأة أساس نشأة وطن قوى. وأيضا كانت همومهم دقيقة وذات طابع يومى، لكن بشكل اختلفت خطوطه عن الوضع فى المجلات التى حررتها النساء.

فقد كان هؤلاء الرجال يشكلون هوية ذكورية حديثة من خلال تشكيل انسجامى مزج بين الوطن والرجولة. وليست هذه فكرة جديدة فى الوسط الأكاديمى العالمى. فيمكن القول بأن جورج ماس George Mosse هو الذى قاد فكرة تداخل مفاهيم الذكورة والتيارات الوطنية فى حقب تاريخية شتى. وحذا حذوه آخرون بالتركيز على أوروبا وأمريكا الشمالية والهند[1].لكن بصدد دراسة قضية المرأة فى مصر أرى أنه، كلما ركزت الأبحاث على خطاب قضية المرأة بوصفه تعليقا عن المرأة فقط، أعددنا نسخة من خطاب أول القرن العشرين بدلا من تحليل هذا الخطاب.

ومن هنا أظن أنه من المهم التمييز بين بعض النشاط الرجالى فى الصحافة النسائية، وأدوار النساء بوصفها مؤسسات لهذا الوجود الإعلامى. هل نستطيع أن نتبنى هذا المصطلح – الصحافة النسائية – دون التفكير فى الآفاق الاصطلاحية التى احتوى عليها؟ وكيف نفهم دورية نسائية أسسها رجل أنتج اهتمامه – بل استحواذه – على موضوع أوضاع النساء خطابا غامضا حول أوضاع الرجال؟

نظرة سريعة فى صحيفة "المرأة فى الإسلام" قد تقنعنا بأنها تبرر تمييز بارون بين المجلات التى صدرت بأيدى النساء وبين التى أنتجها الرجال. فكانت "المرأة فى

الإسلام" تظهر كل أسبوعين لا كل شهر، الفرق الذى يوحى بإمكانات أوسع ووقت أكثر عند الرجال. وأيضا دللت هذه الصحيفة بمحتوياتها على صورة المرأة رمزا لا لحما ودما. لكنى لا أجد فى الصحيفة أى برهان لكلام بارون بأن "المرأة فى الإسلام" تعد دورية من الدوريات التى تدل على نشاط أدبى أنثوى واسع فى أول القرن[٢٢]. فإن محتويات "المرأة فى الإسلام" تدل على نشاط أدبى رجالى فقط باستثناء ترجمتين يظهر أنهما من "الدر المنثور"، يعنى كتاب زينب فواز الذى نشر قبل ذلك بسبعة أعوام، ولا يظهر اسمها – اسم الكاتبة – فى الصحيفة. وحتى هذان النصان يحيط بهما إطار هو كلام الرجال.

كان إبراهيم رمزى بك حفيد ابن على أغا الأردرملى الذى هاجر من أراضى القوقاز إلى مصر فى عهد محمد على باشا. ولد إبراهيم فى الفيوم، وفى المكان ذاته أسس مجلة "الفيوم" الأسبوعية (٢٦ يناير ١٨٩٤)، وألف كتاب "تاريخ الفيوم" (١٨٩٤). قضى ثلاثة عشر شهرا فى مدينة باريس وعاد إلى القاهرة حيث أسس المرأة فى الإسلام فى مارس ١٩٠١. ولم تعش المجلة إلا أربعة عشر عددا. أصدر رمزى آخر عدد يوم ١ نوفمبر ١٩٠١، وبعد أسبوعين أسس صحيفة جديدة سماها "التمدن"، وألف وترجم أعمالا أخرى تدل على اهتماماته الإصلاحية. أجاد رمزى اللغتين الفرنسية والتركية، كما تشهد محتويات صحيفته "النسائية".

كان ظهور المرأة فى الإسلام نتيجة مباشرة لصدور كتابى قاسم أمين الغنيين عن الذكر واللذين ولدا ردودا كثيرة وقتها. فى رده على كتابى قاسم أمين شاهد رمزى أنه حتى عنوان الكتاب الأول – "تحرير المرأة" – ولد ضجيجا قبل أن يقرأ الكتاب، "ولم يكن لغط الناس فى بادئ الأمر لاختلاف بينهم على مواقع فى الكتاب أخطأ فيها الكاتب أو لم يعن بتمام شرحها، بل كان لاستغرابهم وإنكارهم عنوان الكتاب؛ والكتاب يعرف من عنوانه "(عدد١،ص٦٠)[٢].

كان هذا الكتاب فى قول رمزى حديث البلد، "تساءل الناس عنه وتحدثوا به فى كل مجلس، فصرت إذا مشيت فى الطريق سمعت الناس يتحدثون بالكتاب الجديد، وكذلك كان فى كل محفل وناد بين مجتمعات عمومية وخصوصية، بل قد تحدثت به المصونات داخل خدورهن وفى زياراتهن وبينهن وبين أزواجهن..."(عدد١،ص٦).

ويلمح رد رمزى على أمين إلى مستوى الاهتمام - والقلق والشدة - التى قوبل بها كتاب "تحرير المرأة". وفى هذا السياق جدير بالذكر أن الذين يدرسون تاريخ الخطاب النسوى فى مصر (وأنا من بينهم) قد اهتموا بالسؤال عن مكانة أمين فى هذا التاريخ الخطابى، وبالأدق عن تأثير أولويته على الاعتراف بإسهام الآخرين وخصوصا الأخريات فى بناء هذا التاريخ الخطابى. لكننا بذلك خاطرنا بتجاهل مسألة أنها أعمال أمين هى التى أنتجت جدالا أكثر شدة واتساعا بين صفوف المثقفين وقتها. لكن مكانة أعمال أمين بوصفها شمعة الإشعال لا تدور فقط حول عنوانه المتفجر أو حول ارتباطه بالاستعمار البريطانى كما اقترحت ليلى أحمد فى كتابها عن الخطاب والجنوسة فى التاريخ الإسلامى[٣]. إذا كانت مكانة أمين الاجتماعية على قمة الهيكل الاجتماعى والسياسى المتغير وقتها معناها أن الرجال كانوا يزاحمون فى النطاق نفسه اضطروا أن يأخذوا كلام أمين بجدية، فأرى أن خطاب أمين كان يثير القلق أيضا لأنه أشار إلى مسئوليات الرجال غير المحققة، وبذلك طرح قضية تعريف وكيفيات الرجولة بوصف ذلك عاملا من عوامل الحداثة.

من بين الردود المشهورة لكتاب "تحرير المرأة" يبرز محمد طلعت حرب رجل أعمال صاعد ووطنى عنيد، "فصل الخطاب فى المرأة والحجاب" (١٩٠١) الذى سبقه رده الأول "تربية المرأة والحجاب" (١٨٩٩ ونشر ثانية فى سنة ١٩٠٥). والمرجح أن رمزى قد أسس صحيفته قبل صدور فصل الخطاب، ففى العدد السادس (١٥ يونيو ١٩٠١) يقول إنه قد تسلم نسخة من كتاب حرب، ونشر عرضه لـ "فصل الخطاب" فى ذات العدد.

فى هذا العرض وفى مقالاته السابقة عن أمين يضع رمزى نفسه بين أمين وحرب عندما يدعى أنهما كلاهما كانا قد تطرفا فى آرائهما، مع أنه يبعد موقفه عن موقف حرب بدرجة أكبر، وفى الوقت نفسه يمدح كليهما بخصوص بعض النقاط. فيهاجم تفضيل أمين للأنماط الغربية - يقول رمزى - ويمدح هجوم الكاتب نفسه (أمين) على احتجاب النساء، لكنه فى الوقت ذاته يساند حجابهن. وأرى أن محاولة رمزى للربط بين دونية المرأة المقررة اجتماعيا وبين انحطاط الأمة تكاد أن تكون أكثر شدة وأقل رحمة من رؤية أمين. ويظهر رمزى اهتماما أقل من أمين باحتياجات النساء

وطموحـاتهن (مـن الصـفوة) فـى إخضـاعه إياهـا لاحتـياجات الوطن. عندما ينقد رمزى دعـوة أمـين للسفور الفورى لا تشعر قارئة أواخر القرن العشرين أن منظوره يطابق آراء محـررات المجـلات النسـائية. مـع أن رمـزى فـى تعـبيره عن القلق بصدد هذه القضايا المطـروحة قـد يـوازى رؤيـة بعض المصلحات فى الحقبة نفسها أو بعدها. وكذلك بصدد نقد رمـزى لإعجاب أمين ببعض الممارسات التى قد كان رآها فى أوروبا، مثل الاختلاط بين الجنسين فى الأماكن العامة.

لكـن ذروة الحجـة بالنسبة لمنع السفور والاختلاط عند رمزى تتبين عندما يربط موقفه عن الاحتجاب والحجاب بالوجود الاستعمارى فى مصر. فيقول رمزى إنه ما دام يوجـد نظـام الامتيازات "فلا بد من إخفاء نسائنا بقدر ما يستطاع، ومن ذا الذى يعرض امـرأته لانـتقام أجنبى لا يحاكم إلا أمام قنصله؟ فالأجدر بنا أن نبقى الحجاب الحاضر حـتى تتعـلم النسـاء وتتربـى، وحتى يتأدب الرجال بزيادة تعليمهم، وحتى يفعل الله بامتيازات الأجانب ما يشاء..." (عدد٣، ص ٣٩-٤٠).

فيـنقد رمـزى طلعـت حـرب – بشـكل مـؤدب جـدا – لإصراره على صيانة نظام الاحـتجاب الـراهن، بـل على تشديده المتمثل فى السجن المؤبد فى البيت وإخفاء الوجه كـاملا إلا عـين واحـدة. ويوافق كلام أمين أن حكم القرآن بالاحتشام لا بد أن يطبق على مـنوال مناسـب للحياة الحديثة. ويذكر القارئ بأن رأى رجال الدين يتبع فقط فى حالة تناقض أو غموض فى مصادر الشريعة، ويقدم رمزى "المصلحة" على أقوال رجال الدين. يذكـر رمـزى حديـثاً روى فـيه قصـة امـرأة حضـرت خطابا للخليفة عمر وصححته فى تفصـيل شـريعى فـاعترف عمـر بأنـهـا كانـت على حق. يستخدم رمزى هذا البحث فى خدمة تحديث مفهوم الضرورة الذى سخره حرب دعما لبقاء المرأة فى البيت. لا بد أنه كان من الضرورة – يقول رمزى – للمرأة أن تحضر خطاب عمر. إذن، لا بد أن الضرورة الآن تشمل حـق النساء فى الخروج لطلب العلم. فإذا كان من المسموح به حضور النساء الخطب العامة فحتما للنساء الآن حق الخروج إلى الجامع والمدرسة.

لكـن رمـزى يؤيـد قـول حـرب: إنـه مـن المصلحة العامة أن تبطل المناظرة حول الحجاب والاحتجاب فى خدمة التركيز العملى على تعليم البنات[٤].

على منصة تحليله في المرأة في الإسلام لكتب أمين وحرب يقدم رمزى موقفه من "قضية المرأة". منذ المقالة الأولى في صحيفته يتنقل رمزى من تحليل نقدى لتبنى المثل الغربى إلى دعوة مضطرمة الوجدان للتربية بوصفها آلة أخلاقية لترقية الوطن. فكان هذا المصطلح – التربية – وقتها يدل على مفهوم محورى بخصوص تنظيم المجتمع. (وهى الفكرة التى تبين عمق الاتصال بأفكار الغرب الذى هاجم رمزى والآخرون أوجها منه بوصفها وسيلة دمار الأمة). فيميز الكاتب بين التربية بمعنى "تلقى الأخلاق الشريفة والعادات المحمودة في البيت"(عدد١ ،ص٥) وبين العلم أو التعليم الذى "هو تلقى العلوم في المدرسة."(٥). ونسب رمزى حالة الانحطاط في المجتمع إلى عدم الاهتمام بالتربية أولا، كما يربط هذا النقص بالحالة الاقتصادية للوطن. فتصبح التربية شأن البقاء السياسى والاقتصادى في سياق الاستعمار: "والمآل بعد ذلك معلوم، وهو تلاشى بيوتات المجد والغنى ووقوع ممتلكات أهل الوطن في أيدى الغريب فنصبح أجراء عنده بعد أن كنا مالكين..."(٥). ولدى رمزى أن عدم التربية عار "على من لم يعتنوا بتربيتنا"(٤).

ومن هؤلاء الذين "لم يعتنوا بتربيتنا"؟(٤)؛ إذ كانوا من الأسلاف فثمة مسئولية أخرى. يستمر رمزى: "والسبب في كل ذلك الأمهات لا الأولاد فلو لقنتنا أمهاتنا دروس الاقتصاد وعودتنا عليها تعودا لأحسنا العمل في الكبر"(٥). فالتربية في أيدى النساء. "فعلينا أن نسعى إلى تهذيبهن وتعليمهن ليقمن بتربية أولادنا فتنجح أمتنا بنجاح أفرادها والله ولى التوفيق"(٥).

لا يوجد فرق كبير بين دعوة رمزى هنا وخطاب أمين في كتاب "تحرير المرأة". يعنى الوصلة المباشرة بين : أولا، تعريف دور المرأة دورا ثابتا، وثانيا: مقدرة الرجال بوصفهم محركى الوطن، وثالثا، مصير هذا الوطن. وترتبط كل هذه العناصر ارتباطا قويا بخطاب أخلاقى يقر بمهمة إصلاحية. ويرى رمزى كما يرى أمين أن المرأة هى القاهر والمقهور؛ لأنها تكون الصغار تكوينا مشوها، لكنها في الوقت ذاته كالصغار جاهلة (وسلبية)؛ ولذلك لا يقع عليها الذنب. (بالرغم من اتهام بعض الباحثين لأمين بأنه كان يكره المرأة على أساس تصويره السئ للمرأة المصرية[٥]، فإنه أسرع من رمزى

إلى القول بمسئولية الرجال. ويهاجم أمين الرجال فى لغة أحد من لغة رمزى إلى حد ما) لكنهم كلهم – رمزى وأمين وطلعت حرب – رغم الاختلافات فى آرائهم ركزوا على المرأة بصفتها فى رؤيتهم الفاعل المعول عليه لتربية رجال المستقبل وأمهاتهم المستقبلية. فهى تستمر فى أعمالهم الموضوع لا الذات[٦]. هى الهدف الذى تتعدد عوامل التحكم فيه (overdetermined object) لعقول الذكورية المتنورة والمنورة.

لكن ماذا يحدث عندما يعالج رمزى التربية معالجة مضمونية؟ فإذا قالت بارون: إن صفحات الدوريات التى أسسها الرجال تعكس تركيز هذه الدوريات على المرأة رمزا، إلا أن مضامين صفحات المرأة فى الإسلام تشكك فى صحة هذه الملاحظة؛ فخطاب الصحيفة تقاطعه فصول طويلة تدور حول تفاصيل العناية بالأولاد. وإذا كانت هذه الفصول توصف بشكل تعليمى أكثر مما هو شكل وصفى يدور حول وقائع حياة النساء (أو بالأحرى بعض النساء)، فقد يكون التمييز ظاهريا أكثر مما هو حقيقى. فكثيراً ما صاغت المجلات النسائية مقالاتها عن الحياة اليومية صياغة تعليمية.

لكن ثمة فارقا فى خطاب المقالة التعليمية فى الحالتين، فقد كانت المجلات التى تديرها النساء تميل إلى الافتراض بأن جمهور قرائها (أو مستمعيها) من الإناث. وعلى العكس فى المرأة فى الإسلام. الفصول العملية تتوجه للرجال وتعرف مسئوليات الأسرة بوصفها مجال الرجل والمرأة معا. فى الوقت نفسه هناك مفهوم ثابت لتقسيم العمل بين الجنسين. عندما شددت المجلات النسائية على أهمية تدبير المنزل وتربية الأطفال كأشغال تلزم التعليم كانت الفكرة واردة أن هذا التدريب قد يعدهن لأشغال أخرى وقد يؤدى لطلبات أخرى. لكن فى المرأة فى الإسلام يتميز المنظور السائد بعدم التركيز على هموم النساء أنفسهن. كما يقول رمزى عند نقده للمعتقدات : "ولو كانت هذه الاعتقادات الخرافية قاصرة عليها مخصوصة بها لا تتعداها إلى غيرها لهان الأمر وقلنا هى وشأنها... ولكن المسألة سائرة على خلاف ذلك، والدائرة دائرة علينا فى مالنا وأولادنا وأمتنا" (عدد٢، ص٢٠–٢١).

وطبعا الافتراض الذى لا يتفوه به أحد هو أن التربية التى ورثتها النساء عن أمهاتهن ومن خلال تجاربهن فى الحياة لا تصلح لتربية الأولاد بشكل مناسب للوطن

الحديث. يرسم رمزى دائرة هذه التربية المتناقلة من أم لابنتها بأنها دائرة ضيقة جدا عندما يمثلها فى الاعتقاد بأعمال الزار، وكما يسميها بنبرة من الازدراء "الخرافات". يعترف رمزى بأن الرجال أيضا قد يؤمنون بالمعتقدات نفسها، لكنه لا يعترف بمساهمتهم فيها عمليا. وعلاوة على ذلك يبعد كاتبنا، على أساس عنصرى، الرجال القائمين على الزار. فيزعم أساسا عنصريا لقوتهم: "وأشهر هؤلاء المشايخ أو العفاريت هم السودانيون أو الأحباش، ولعل هذه الشهرة آتية من كون هؤلاء أعرق فى الجهل والوحشية والتخريف، أو أن رجال أواسط أفريقية أشبه شىء بالعفاريت لسواد بشرتهم..."(عدد١، ص١٠-١١). ولعل عملية الإبعاد هذه تساعد رمزى على إعطاء هؤلاء الرجال صفات أنثوية؛ فبذلك يفصل بينهم وبين نطاق الذكورة. ثم يلوم الرجل المصرى لسماحه بعقد الزار فى بيته، تلميحا بأن هذا التساهل يعد فشلا فى الرجولة. فى الوقت نفسه يغيث رمزى الرجولة بإصراره المتشبث للقارئ بأن كثيرا من هؤلاء الرجال لا يؤمن بالزار ذاته. (والمراقبة لهذه الصحيفة تسأل نفسها من أين تجىء هذه التربية المتنورة لهؤلاء الرجال فى سياق توكيد رمزى - ومفسرين ومعلقين آخرين - على التأثير المتغلغل للأم السيئة). فيبرز رمزى الفرق بين هذا التسامح للزار - الذى يقدمه بوصفه فعلا أنثويا شيطانيا، وبوصفه فعلا قد يساوى خيانة للوطن - وبين الأب الوطن الذى يتسم ببعد النظر. ومرة أخرى يشكل مفاد هوية جماعية ذكورية ورجولية asculine and manly ويسأل: "ألا يجب علينا ونحن أحرار فى أفعالنا أن نعد بناتنا الصغيرات إلى مستقبل حسن ينفع أولادنا وأمتنا..."(عدد٢، ص٢١).

يضطر رمزى أيضا إلى إنكار وجود نساء متعلمات تعليما حقيقيا، وعندما يعترف بوجودهن يسميهن استثناءات، ويميز بين مفهومه للمرأة المتأدبة تأديبا صحيحا "والمتعلمات". كان نقد النظام التعليمى شائعا فى هذه الحقبة فى سياق مقاومة مغمورة للاحتلال الإنجليزى، ولست أقصد أن إبراهيم رمزى كان وحيدا فى آرائه، لكن فى المرأة فى الإسلام يمحق خطابه تاريخا حافلا بنماذج النساء المتعلمات، رغم أنه فى الوقت نفسه يقدم بعض النماذج فى عمود الصحيفة "سيرة شهيرات النساء"[٧].

ومثالا للشرح يصف رمزى امرأة من معارفه: "وأعلم من بينهن من تعلمت

القراءة والكتابة كأحد كتاب الدواوين القدماء؛ يعنى التى إذا أمسكت جريدة قرأت ما فيها قراءة بسيطة، وهذه درجة عالية فيمن تعلم منهن، والمتعلمات أقل من القليل بينهن، ولكننى إذا حادثتها قليلا وأرسلت أشعة أفكارى إلى ما تكنه ويكاد يبين بين شفتيها تكشف حقيقة أنها إذا قالت بعدم تصديقها للخرافات فإنما تخالف ضميرها خشية من توجيه لومى إليها، وإذا طالت المحادثة بيننا جاهرت بضميرها قائلة: إننى ممن لا يصدقن الخرافات وخصوصا الزار ومعاذ الله أن أكون ممن ينتظمن فى سلك الزار أو يحضرن حفلاته، بيننا وبينه الله، ولكن ما لنا ولهذه الأشياء، نحن نجهل حقيقتها. الله يحفظنا منهم. الله يجعل كلامنا خفيفا عليهم. هذه هى أقوال المتعلمة... فما بالك بالجاهلة..."(عدد١، ص١١).

هنا بينما يدعى رمزى معرفة محتويات رأس مستمعته أحسن منها يعترض على كل من أسلوبها ومضمون قولها. فتفصح هذه المرأة عن خوفها من انتقام أسياد الزار وتتحدث (فى رأى رمزى) بفم الجاهلة. ليس لها مكان فى تصوير رمزى للمجتمع "المتمدن". وكيف سيحترم الرجل إذا تكلمت هكذا نساؤه؟ يحيط هذا المشهد هجوم الكاتب على التبنى دون التمييز لطرق الغرب. وليس محور النقاش هو المرأة.

لكن تظهر المرأة عندما يقرر رمزى مضمون التعليم مستخدما كتاباً فرنسياً مشهوراً، عن تعليم البنات **De l'education de la jeune fille** بقلم **Francois de Salignac de La Mothe-Fenelon** ، الذى ترجمه رمزى إلى اللغة العربية. وإذ نلمح مفارقة فى اختيار رمزى لكاتب فرنسى نستطيع أن نرى أيضا اعتماد كاتبنا على أوجه من مؤسسات ومفاهيم غربية. فى صحبة كثير من المفكرين والمفكرات كان رمزى يبحث عن الميزان المناسب بين تبنى بعض هذه الممارسات والاحتفاظ بممارسات عرفها هؤلاء المفكرون بأنها إسلامية / أو عربية أصيلة. وكان كتاب **Fenelon** مفيدا جدا لرمزى فى إلحاحه على المرأة "الطبيعية" التى تمارس نتائج تعليمها داخل البيت ولصالح البيت. ويمكن القول بأن رؤية **Fenelon** أكثر محافظة من رؤية رمزى فى هذا المجال[٨].لكن لا شك فى أن الاثنين كانا قد اتفقا ليس فقط فى القول القرآنى بأن "الرجال قوامون على النساء"، لكن أيضا فى الاعتقاد بأن الرجال قائمون على تعليم النساء، فيُحثُّ رمزى قراءه مرة بعد مرة على محاولة تأديب النساء.

يـرجع بـنا هـذا الإلحـاح إلى خطـاب الصحيفة، فيوازى تأكيد رمزى على الدور المسيطر للـرجال فى تعليم أم المستقبل، تحديد رمزى لجمهور قرائه "ياخوان الوطن". ثمـة، فـى الصـحيفة، أمـثلة شـتى للإنـتاج النصـى للمتكـلم الذكـر، ولا أقصد مجـرد الاسـتخدام اللغـوى للضـمير المذكـر الذى "يحتوى على" (ويمحو) الوجود الأنثوى، بل هناك بناء خطابى متطابق فى الشكل والمضمون يقصد القارئ الذكر[٩].

يقدم صـاحب المجلة فكرته بإنشائها بأنه قلق على أحوال الرجال وهم أنسب من النسـاء لقـدر من القلـق، مـع أن - يقـول كاتبـنا - انحطاط حالة الرجال يرجع إلى جهل المـرأة. تركز هموم الكاتب على حالة الرجال، وحالة النساء تستمر مجرد خلفية كما هى آلـة ووسـيلة. فيطلـب هـذا المـنظور جمهـورا من الرجال وطرد النساء من حقل الصحيفة. فـإذا رغبـت النسـاء فـى قـراءة الصـحيفة - وإذا اسـتطعن قـراءتها - فقـد يشكك هذا فى صـحة رسـالة رمزى. وهذه هى رسالة من رجل إلى رجال، يقول: "كل إنسان منا إما زوج لـزوجة أو ولـد لأم أو أخ لأخـت أو قريـب لقريـبة أو عشـير لعشـيرة..."(عـدد١ ،ص٩). وتكويـن جمهـور مـن الذكـور يؤيـده غـياب كـتابة النسـاء فـى الصحيفة. يعلن رمزى فى العـدد الأول: "لقـد فتحـنا الأبـواب لكل من يريد أن يكتب "(عدد١ ،ص٣)، لكن يظهر أن "الكـل" هـنا "كـل" مذكـر، فحـتى فى حالة التراجم، إذ أخذ رمزى على الأقل ترجمتين مـن كـتاب الدر المنثور، لا يظهر عنوان الكتاب إلا مرة واحدة. ويحيط النص شرح رمزى عن العظة المطروحة من الترجمتين. (وكما قلت لا يظهر اسم زينب فواز إطلاقا)[١٠].

تلمح الدعوة لجمهور رجالى برباط ذكورى اجتماعى homosocial bonding وهـو الـذى يؤكـد أهميـته ماس Mosse فى تكوين أيديولوجية الوطنية فى أوروبا منذ القرن السابع عشر. ومهما كان المفكرون الإصلاحيون فى مصر يشددون على فكرة الزواج بوصـفه مشاركة ودية كاللبنة الوطيدة والمثالية فى بناء الوطن، فهناك فى خطاب رمزى فكـرة فاعلة جماعية ذكورية سوف تعرف وتخلق وتشكل هذا الزواج المثالى، هذا الربط المـثالى الوطـنى بـين الجنسين، وسوف تنتج هذه الفاعلية الذكورية الأجيال القادمة من "أبنائـنا". فـى هذا النظام الذكورى تبقى المرأة آلية تنتج الألفة والعشاء للزوج والتربية للأبناء وللجيل القادم من الأمهات، وتبقى المرأة ساكنة، متلقية لتأديب الرجال.

يفترض رمزى أن الرجل الذى يصوره قارئا يملك أساس معرفة صحيحة تمكنه من حمل هذا العبء. كما قلت يتناقض هذا الافتراض مع زعمه بأن تربية الأبناء تعرضها للخطر الأمهات الجاهلات. قد يعبر هذا التناقض عن افتراض ثان مرتبط بالنظام الطبقى الناشئ، فيأخذ رمزى كقاعدة الرجل الذى يرأس أسرة ويخرج للعمل بينما تبقى المرأة فى البيت مع الخادمات، يأخذ كقاعدة البورجوازية الناشئة وبقايا الطبقة الأرستقراطية التى كانت تتعود تدريجيا على بعض الممارسات الأوروبية فى حياتها اليومية. كانت هذه الفرق فى قلب الحركة الوطنية الناشئة. كان رمزى من هذا الوسط، بالتأكيد كان رمزى يفترض أن مثل هذا الرجل لا بد أن يستمتع بتعليم على أيدى الرجال فى البيت والمدرسة. يعبر عن هذا المنظور الطبقى مفهومه للرجل الحق الذى هو مؤدب وغنى. ومن ثم نستطيع أن نفهم القلق حول المال الذى يبرز باستمرار فى المرأة فى الإسلام، فالنظام الأبوى الجديد الذى يرى رمزى أنه لصالح الوطن مع ربطه الذكورى بين رجال طبقة ما يؤيده خطابيا الحاجة الماسة لإعادة بناء الأساس الأخلاقى للأمة. فمرة بعد مرة يعبر رمزى عن قلقه فى هذا المجال. ومرة أخرى نرى نسقا ذا مراتب: فهى أخلاق النساء التى يغص بها البيت فتؤثر على صحة الأسرة الاقتصادية. فبدون التربية تبعثر النساء مال الرجال، فبذلك يضر الوطن والأمة (مهما يُعَرَّف بها): "إذ جهل المرأة الذى أوقعها فى تصديق هذه الخرافات هو عينه السبب فى إتلاف صحة الأولاد وتبديد أموال الرجال، وهو السبب فى انحلال الرابطة بين أفراد الأمة الإسلامية فى كل بلاد حلُّوها وجهات استعمروها..."(عدد٢،ص٢١).

إذا ما كانت أخلاق الرجال تؤثر تأثيرا سيئا على الأطفال (والنساء) فلا يركز رمزى الأضواء على ذلك، بل يعد أخلاق الرجال إشارة إلى انحطاط أخلاقى منتشر يعكس بل يوازى ضعف الوطن تجاه المستعمرين. فى هذا الصدد يستفيد رمزى من الخطاب عن القمار الذى كان شائعا فى هذه الحقبة فى مصر: "ألست تجد كثيرا من الشبان حتى الذين تعلموا فى أوروبا نفسها وكان الواجب أن يكونوا قدوة التمدن الغربى عندنا والمبشرين ببث فوائده فى بلادهم... أنهم على كثير من الأخلاق الساقطة... يعتقد بعضهم ويجاهر بهذا الاعتقاد أن القمار برهان على التمدن..." (عدد١،ص٤).

لكـنـه أولا وقـبل كـل شيء "جهل المرأة" الذى يشكل عارا ذا طابع دينى، يضطر الـرجال إلى تحمـل ضـياع الكـرامة الـناتج عنه، وكذلك عواقبه الاجتماعية والسياسية. فيربـط كاتبـنا بـين هذا العار وبين تبعية الوطن الاقتصادية والسياسية: ".. يجب على كـل أمـة أن تسعى جهد استطاعتها فى الحصول على معرفة كلام الله من كتبه المقدسة، وعـلى تعـليم العلـوم الوضعية... وعلمنا أن هذه العلوم والمعارف الواجب العلم بها دينا وعقـلا لا يوصـلنا إليها إلا معرفتنا (أ. ب.) ألف باء، وعلمنا أن القراءة والكتابة ليستا مقصودتين لذاتـهمـا... ونظرنا إلى حالة نسائنا من الجهل حتى بما سميناه (أ.ب.)، لما سـخرنا من أنفسنا فقط بل لبكينا بكاء مرا تستحى منه الشهامة والفضيلة. لو علمنا كل ذلـك لمـا عجبـنا مـن انحطاطـنا وارتفـاع الغـير، ولمـا عجبـنا مـن إذلال الغير لنا ونحن صاغرون... وحيازاته لأموالنا ونحن غافلون..." (عدد١،ص٩-١٠).

وقـد يـتحول هـذا الإحسـاس بالعـار الذكورى إلى قلق عندما تؤثر ممارسات الأم عـلى رجـل المسـتقبل: "إن الأم الـتى تخيف ابنـها بالعفاريت هى التى تغرس فى فكره الجـبن، وهـو من الرذائل المضرة به في المستقبل، فيصير جبانا يخاف حتى من خياله. وهل يرجـى منه بعد ذلك أن يكون مدافعا عن وطنه أو شرفه أو حياته...؟"(عدد٢، ص ٢٣). على الأم أيضا الاحتراس من التحيز فى معاملاتها للأطفال؛ حتى لا تربى الأبناء عـلى فكـرة الاسـتبداد بالضـعفاء خاصـة "نساء مثلها" (٢٤). ولب الأمر عند رمزى هو مسـئولية الأم تجـاه تربـية الذكـر لكـى يعـلم العدالة أكثر مما هو العناية بوضع البنت التى قد تعامل بشكل مؤلم. إنها عدالة الابن هى التى سوف تكون الوطن وتحافظ عليه. وبهـذا الصـدد فـإن كـون الخطاب من رجل إلى رجال لا تقاطعه سلسلة المقالات الوحيدة الـتى تخاطـب النسـاء: مقـتطفات مـن كـتاب فرانسـيس ميخائـيل عن التدبير المنزلى. فـتوجد هـنا تفاصـيل التربـية الـتى تخـبر المجلة بغرسها فى "نسائهم" وتشتمل على البصل والبقدونس (١٩٠)[١١].

يعـرّف رمزى مفهوم المسئولية الرجالية بل الهوية الرجولية تعريفا مغايرا فى كـل مـن مقالاته الخطابية والمقالات عن كيفيات التربية والتعليم، إذا قصد رمزى المرأة. أمـا فـى تحالـيله الاجتماعـية عن طريق حث الرجل الزوج، ففى المقالات التعليمية فى

الصحيفة يعرف رمزى مجال مسئولية الرجل تعريفا مختلفا إلى حد ما، عندما يركز على صورة الرجل الأب المثالى خلال تأكيد أهمية نشاط مشترك بين الأم والأب. ولا يعنى ذلك أنه يميز بين التربية والتعليم بوصفهما نطاقين: أنثوى وذكورى، بل إنه يعرف التربية بوصفها نطاق الأم والأب معا. يختلف كل الاختلاف فى اهتماماته عن ميخائيل الذى يركز على الطبيخ والتنظيف والتخلص من الحشرات.

فيلمح رمزى بأن الأبوة الملتزمة هى علامة رجولة Manliness صالحة (غير الطبيخ)، وأن الاستهتار بمتطلبات الأبوة يحمل عارا أخلاقيا يهدد المروءة. فالشرف الذكورى يحتوى على التربية الصالحة للنسل كما يحتوى على النفور من القمار.

يصف ماس الصعود الموازى لأيديولوجية الوطنية ومفهوم حيازة الاحترام بوصفها قيمة اجتماعية اتصفت بها الطبقات الوسطى الصاعدة. وكانت التعريفات المتغيرة للذكورة وللأنوثة جزءا لا يتجزأ من هذه المفاهيم. ورغم الفوارق الضخمة بين حال أوروبا وحال مصر- مثلا عوامل السيطرة الاستعمارية والاختلاف الثقافى والدينى- رغم كل ذلك يشير عمل ماس إلى بعض الاحتمالات المثيرة للتفكير. لا نستطيع أن نعرف فكرة حيازة الاحترام بالشكل نفسه بالضبط، لكن مقولات المصلحين فى مصر عندما ركزوا تركيزا مشددا على "قضية المرأة" توحى بقلق ما حول فكرة حيازة الاحترام واعترافا بأن الرجل المحترم والوطنى لا بد أن يجهز تعليما مناسبا لامرأته وبناته. فإذا كان الشرف والمروءة علامات الرجل المحترم، فإن ذلك يعنى الآن ليس فقط السيطرة على جسد المرأة بل السيطرة على تعليم المرأة.

يسأل ماس عن كيفية استخدام الأب الدعوة إلى حب الوطن فى خدمة تقوية سيطرته الأبوية على الأسرة (١٩)، فيتمثل كتابات رمزى منهجا من المناهج، فيكاد يقول بأن الذى يتحكم فى دور الزوجة بوصفها معلمة يساوى الوطنى الصميم. إن عملية الربط بين الشرف وتعليم الإناث وحالة البيت الاقتصادية والرجولة والوطنية قد يحقق أساسا جديدا للوطن الجديد، لكن فى إطار قيم مألوفة. والمحور هو الأب الملتزم فى أعماله، الحساس فى علاقاته. ويؤيد هذه الصورة المثالية الارتباط بين الرجال بوصفه عاملا من عوامل الوطنية. ينصح رمزى القارئ بمراقبة أصحابه ليعرف ممارسات الأب

الجـيد (أو السيئ). كانـت الصداقة بـين الأصـحاب ذات قـيمة تعليمية وعاطفية، أما الصـداقة بـين النساء، كما يقول رمزى، فلابد من الارتياب فيها وتقصيرها، فهى على أى حـال - يـزعم كاتبنا - تدور حول التفاهات. ومن غير ريب لم يكن ذلك - فى ذهن رمزى - لصالح الوطن.

الهوامـش

١- انظر فى المصادر Mosse وأيضا Sedgwick,Scott, Connell, Brod, Sinha.

٢- هـذه هى المقالة الأولى فى سلسلة مقالات عن أمين، نشرها رمزى فى جريدة المؤيد قبل أن يؤسس "المرأة فى الإسلام".

٣- انظر فى المصادر Ahmed ، الفصل الثامن.

٤- بالنسـبة لـمنظور حـرب فـى قضـايا الـتجديد والتغيرات الاجتماعية ورفضه لنظام تجنيسى مجدد، انظر Berque ص ٣٣٤-٣٣٦.

٥- انظر Ahmed فى الفصل الثامن.

٦- بهـذا الصدد انظر دراسة مفيدة جدا لمنى أبو سنة عن قضية الذات فى خطاب قاسم أمين، "قضية المرأة هنا وهناك"، فى كتابها نقد عقل المرأة، ص ٧١-١٠٦.

٧- أحلـل خطـاب سير شـهيرات النسـاء عـند هذه الصحيفة والدوريات النسائية فى مصر فى كتابى المشار إليه فى المصادر.

٨- انظر دراسة Lyons المشار إليها فى مصادر هذا البحث.

٩- مـثلا فـى مقالـته "مجموعـة الكمال"، عدد ٣، ص ٣٤، و"باب التربية والأدب"، عـدد ٦، ص ٩١. وجديـر بالذكـر أن رمـزى يشـير إلى الرغـبة الجنسـية للذكـر بصراحة وأنس لا يمكن تعبيرهما فى حالة مخاطبة أنثوية. (عدد ٣ ، ص٣٩).

١٠- انظر دراستى لهذا الكتاب فى Booth ،الفصل ألأول.

١١- يظهر فصول من كتاب ميخائيل فى الأعداد ٧-١٣.

المصـــادر

- منى أبو سنة: نقد عقل المرأة، القاهرة، ١٩٩٧.
- محمد طلعت حرب: فصل الخطاب فى المرأة والحجاب، القاهرة ١٩٠١.
- إجـلال خلـيفة: الصحافة النسائية فى مصر ١٩١٩-١٩٣٩،رسالة ماجستير جامعة القاهرة ١٩٦٦.
- خـير الديـن الزركـلى، الأعـلام، تـراجم لأشـهر الـرجال والنسـاء مـن العـرب، والمستعربين والمستشرقين، ١-٨، بيروت ١٩٨٠.
- فيليب دى طرازى: تاريخ الصحافة العربية ١-٤، بيروت ١٩١٣-١٩١٤.
- كسطاكى عطارة: تاريخ تكوين الصحف المصرية، الإسكندرية ١٩٢٨.
- محمد عمارة: قاسم أمين: الأعمال الكاملة، ١٩٨٩.
- زينـب بنـت عـلى فـواز العامـلى: كـتاب الـدر المنـثور فـى طبقات ربات الخدور، القاهرة، بولاق ١٨٩٤.
- المرأة فى الإسلام. السنة الأولى ، أعداد ١-١٤. القاهرة ١٩٠١.
- Laila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven And London, 1992.
- Beth Baron, The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and Press. New Haven And London, 1994.
- Jacques Berque, Egypt: Imperialism and Revolution. Trans. Jean Stewart. New York and Washington, 1972.
- Marilyn Both, May Her Likes Be Multiplied: Biography, Prescription, and Gender Politics in Egypt. Berkeley and Los Angeles, Forthcoming.
- Harry Brod, ed., The Making of Masculinities: The New Men's Studies. London, 1987.

R.W. Connell, Gender and Power. Stanford, 1987.
Deniz Kandiyoti, "Islam and Partiarchy." In N. Keddie and B. Baron, eds., Women in Meddle Eastern History: Shifting Boundaries in sex and Gender. New haven and London, 1991.
John D. Lyons, "1689: Pedagogy." In Denis Hollier, ed., A New History of French Literature. Cambridge and London, 1989, pp. 369-73.
George Mosse, Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe. Madison, 1985.
Mrinalini Sinha, Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century. Manchester and New York, 1995.

السيدة لبيبة أحمد
صاحبة مجلة (النهضة النسائية)

محمد رجب البيومى

لم أكن منتبهاً إلى مكانة هذه السيدة الممتازة حقاً، قبل أن أقرأ مقالاً جيداً بجريدة الجمهورية الصادرة فى ٢٧ مارس سنة ١٩٦٩ تحت عنوان: لبيبة أحمد .. زعيمة حقيقية. والحق أنى لا أميل بسرعة إلى تصديق أكثر ما تنشره الصحف اليومية عن بعض القيادات النسائية؛ لأنى أشم رائحة الافتعال فى أكثر ما أقرأ، فهناك سيدات تسلط عليهن الأضواء، وتنسب لهن الزعامات، لأنهن يتصدرن الحفلات البراقة، ويقمن بالدعاية لأعمال تنسب إلى البر والإحسان وهى فى صميمها فقاعات رغوية تظهر لتختفى، بل إن الصلات الشخصية، والارتباطات العاطفية تجعل ممن لا يجدن شيئاً غير الظهور بالمظهر الأنيق مجاهدات باسلات، بل وصاحبات مقالات اجتماعية توقع بأسمائهن، حين لا تستطيع إحداهن قراءة ما يكتب باسمها فضلاً عن تدبيجه.. لذلك أخذت موقف الحذر مما قرأت فى جريدة الجمهورية، ثم عنَّ لى أن أبحث عن الحقيقة فيما أشارت إليه الجريدة من مصادر، فتأكدت أن الجريدة كانت صادقة، وأنها لم تذهب مذهب الدعاية العريضة فيما تحدثت به عن الكاتبة المجاهدة "لبيبة أحمد". وبمداومة البحث فيما تركت من آثار عملية وعلمية عرفت أنها حلقة فى سلسلة النهضة النسائية الصادقة التى ابتدأت فى مصر بعائشة التيمورية ثم بملك حفنى ناصف ثم لبيبة أحمد. وكان صوت عائشة علي أصالته متواضعاً هامساً؛ لأنها كانت بشارة هذه النهضة، أما صوت ملك فكان جهيراً لأنها تمثل الضحى المشرق بعد الفجر الوامض، وتظاهرت أمور شاذة جعلت تاريخ "لبيبة أحمد" يضيع فى خضم المجاملات الزائفة؛ لأنها لم تكن ربة صالون ولم تسمح لنفسها أن تتخذ وسائل الإغراء مما يجعل صورها وأحاديثها تنتشر فى المجتمع النسائى المصرى على ما نعرف عن بعض الشهيرات الذائعات!

وحين تؤرخ النهضة النسائية الحقيقية فى سير صاحبات الاتجاه الرصين، والعرف القاصد، نجد لبيبة أحمد تحتل القمة البارزة! وكى أتابع نشوء هذه النهضة من بذرتها الأولى فى أرض الإصلاح أعود إلى الزعيمة الأولى عائشة التيمورية، فأذكر تربيتها الجادة فى أسرة تعتز بالإسلام اعتزاز المترفع عن الدنيا، الهائم بثقافة القرآن وآداب العربية، فوالدها إسماعيل تيمور من سراة الفضل والمروءة قبل أن يكون من ذوى الحسب الأصيل، والجذر الثابت، وأخوها أحمد تيمور علم الثقافة الإسلامية وداعية التراث العربى، الجامع له من شتى المصادر المتباعدة - ينبثان عن اتجاهها الإسلامى البصير، فقد أحضر لها الوالد الحصيف مَنْ درّس لها الفنون العربية والفارسية والتركية! وقد برزت فى نظم الشعر العربى قدر ما سمح لها عصرها الأدبى، إذ لم تكن آداب العربية قد نشطت فى طريق التجديد إلى المدى الذى صارت إليه من بعد، كما قرأت دواوين الشعر العربى قراءةً دفعتها إلى إنماء موهبتها الكامنة فى أعماقها، فأصبحت شاعرة عصرها، شاعرة ذات هدف سام تمليه أصول التربية الصحيحة التى وقفت عليها، وشعرها ينبئ عن هذا الاتجاه، وقد فاخرت به وباهت حين قالت:

بيد العفاف أصون عزّ حجابى ... وبعصمتى أسمو على أترابى
وبفكرةٍ وَقَّادةٍ وعزيمةٍ ... نفاذة قد كملت آدابى
ما ضرنى أدبى وحسن تعلمى ... إلا بكونى زهرة الألبابِ
ما ساءنى خدرى وعقد عصابتى ... وطراز ثوبى واعتزاز رجابى
ما عاقنى خجلى عن العليا ولا ... شدد الخمار بلمتى ونقابى
عن حى مضمار الرهان إذا استكنت ... صعب السباق مطامح الركاب!

وهى أبيات تنم عن طابعها الخلقى، واتجاهها المتصون، وقد كانت المعلمة الأولى لباحثة البادية، حيث قامت هذه الكاتبة الفريدة بأداء الرسالة التى نادت بها عائشة فى أبياتها الموجزة، وقد فصّلت الحديث عن هذه الرسالة فيما كتبت من قبل عن باحثة البادية(*)، فليرجع إليه القارئ الكريم .. وحين انتقلت عائشة إلى رضوان الله بكتها

(*) النهضة الإسلامية، ج٢، ط دار العلم.

باحثة البادية بقصيدة حارة، قالت فيها(*):

سـنبقى بعـد عائشـة حـيارى | كسـرب فـى الفـلاة بـدون راعِ
لهـا القـدح المعـلى فـى المعـالى | وفـى نشـر المعـارف طـول بـاع
فـيا خـير النسـاء بـلا خـلاف | وجـددت العـلا بعـد انقطـاع
وشدت صروح طهـرٍ باذخـات | محصنـة كتحصين القـلاع

هـذه الغايـة النبيـلة فـى إنهاض المرأة المسلمة مستنة بآداب الإسلام لم تجد لها بعد باحثة البادية من راعية أمينة على آدابها غير السيدة (لبيبة أحمد) وقد ولدت فى سنة ١٨٧٥ فى أسرة كريمة، وأخذت تتعلم دروس العربية على أيدى سيدات فضليات اشـتهرن بتعلـيم بـنات الأسـر الكريمة، فهى فى ذلك شبيهة بعائشة التيمورية، غير أنهـا التحقـت بالمدرسـة السنية، بعـد أن اسـتكملت دراسـة السـيرة الـنبوية وآداب الشـريعة فـى مـنزلها، فكانـت كباحـثة الـبادية ذات صـلة وثـيقة بمعـارف الإسلام، وأخـذت تكتـب فـى الصـحف كـلمات هادفـة بتوقـيع مسـتعار، إذ كانت ترى الشهرة الأدبـية ذات عـناء مكلـف، ولكـن الجمهـور الأدبـى كان يعرفها حق المعرفة، وينتظر كـلماتها الصـائبة. وإذا كانـت فترة الاحتجاب الأدنى قد امتدت بها حتى جاءت ثورة ١٩١٩، فإنهـا رأت مـن الضـرورة أن تـدع العـزلة جانباً، وتنضم إلى الثورة الوطنيـة مع هـدى شـعراوى ونـبوية موسـى! وبجهود هؤلاء قامت المظاهرة النسائية يوم الأحد ١٦ مـارس سـنة ١٩١٩ احـتجاجاً عـلى فظـائع الإنجلـيز فـى مقاومـة الثورة وتنديداً بقتل الأبرياء، وإطلاق النيران على المتظاهرين فى تجبر غاشم. والحق أن هذه المظاهرة كانت غضـبةً كـبرى لفتـت أنظـار العـالم كلـه إلى مكانـة المـرأة المصـرية، وكانـت فـى طلـيعة المـتظاهرات سـيدات ينتسـبن إلى أكـبر الرءوس السياسية والعلمية فى مصر، إذ تقدمت المظاهـرة حـرم كـل من محمود سامى البارودى وحسين رشدى وسعد زغلول وقاسم أمين وغيرهـن إذ اكـتمل عددهـن فى ثلاثمائة سيدة. أشار عبد الرحمن الرافعى إلى بعضهن، وتـرك بعضـاً آخر. وكان نجاح المظاهرة سبباً فى تأليف الاتحاد النسائى بزعامة السيدة

(*) آثار باحثة البادية، ص ٣٠٤.

هدى هانم شعراوى، وهنا نجد طريقين مختلفين فى سير النهضة النسائية بمصر، طريق الاتحاد الذى تزعمته السيدة هدى هانم شعراوى، وهو طريق يتخذ الطابع السياسى متأثراً بظواهر التمدن الأوروبى، وداعياً إلى تقاليد لا تنبع من صميم الأعراف المصرية. أما الطريق الآخر فطريق التربية الإسلامية الصحيحة التى تعتمد على أصول الشريعة وأخلاقيات القرآن الكريم، وكان الظن بهذا الطريق أن يجد التأييد التام من ربات المنازل، وعقائل الأسر، ولكن الصحافة المغرضة فتحت باب الدعوة إلى السفور والاختلاط، وجعلت التقدم النسوى وقفاً على احتذاء المرأة الأوروبية، وقدمت سيراً للشهيرات منهن، إذ جعلتهن نجوم المجتمع المتحضر، والمرأة الأوروبية طبيبة ومهندسة ومربية وكادحة فى أكثر أحوالها، وهؤلاء لم تعبأ بهن صحف الإغراء إذ اقتصرت على سير المتبطلات من نجوم السينما ومنازل اللهو وحفلات الإغراء. وقام نفر من الكتاب بتأييد هذا الاتجاه، ومحاربة الاحتشام وكأنها مدعاة تأخر المرأة المسلمة بعامة، والمصرية بخاصة، كما أسىء فهم ما كتبه المرحوم قاسم أمين فى كتابيه "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة"، إذ لم يدع الرجل إلى التبرج السافر بل دعا إلى العلم والتربية، وفى ظل العفاف والتصون.

وفى هذا الجو العاصف بشتى الآراء المغرضة رأت السيدة لبيبة أحمد أن تنشئ مجلة "النهضة النسائية" فدعت من يوافقها فى الاتجاه إلى عدة اجتماعات بمنزلها الشهير بالسبتية، وجعلت هذا المنزل مقراً لجمعية أسمتها "جمعية نهضة السيدات المصريات" لتقف بها أمام حفلات الصالونات الأرستقراطية التى تجتذب سيدات المجتمعات إلى تقاليد السفور الكاشف، والإسراف المتبذل مما أخذ مظهر التقدم النسوى المعاصر فى عيون كثير من الناشئات فى سن المراهقة والشبيبة المتحفزة، وكان كفاح الجمعية شاقاً لأنه قوبل بسخرية أقلام لا تود للمرأة اتزاناً هادئاً، بل تود أن تقذف بها لجج الحيرة والاضطراب، ولأصحاب هذه الأقلام مجلات مصورة ذات بريق وانجذاب، وقد تألقت على صفحاتها من داعيات التبرج من أطلق عليهن نجوم المجتمع! أجل كان كفاح جمعية نهضة السيدات شاقاً، وقد أخذ خطواته الأولى فى التبرعات لإنشاء (دار اليتيمات) حيث يؤمها من فقدن العائل من البنات الصغيرات،

فـيجدن الـرعاية الـتامة غـذاء وكسـاء وتربية وتثقيفاً، وهو عمل لم يلقَ من الدولة على أهميـته الـبالغة أدنـى مراتـب التشجيع، وإنما وجد من السيدة لبيبة أحمد وصديقاتها الكـريمات تقديـم يـد العـون فـى سماحـة. وكـان تخـرج هؤلاء الفتيات من الدار بعد أن تـزودن بالمعـرفة، وحصـلن عـلى ما يؤهلهن، حيث تلبسن من طريق الحياكة والتطريز وصـنع المـآكل المـرغوبة، كـان تخـرج هـؤلاء الفتـيات، ونجـاحهن فـى مقاومـة الحـياة الكادحـة، أكـبر ثمـرة دالة على العمل الجاد! وقد نهجت المدارس المصرية فيما بعد ما يقرب من هذا النهج حين أنشأت مدارس الفنون الطرزية والاقتصاد المنزلى وغيرها.. ثم تطور التعليم الفنى للفتاة إلى ما نـراه الآن!

فاتـنى أن أذكـر بصدد الحديث عن ثورة سنة ١٩١٩م، ومساهمة فضليات النساء بهـا، أن السـيدة لبيـبة أحمـد أرادت أن تُشـعل الجـذوة الوطنـية فـى نفـوس الطالبات بـالمدارس المصرية، وكان لها ابنتان نابغتان، فحرصت على أن يحضر زميلاتها فى قدر سـنيهما إلى منزلها بالسبتية، ليعرفن واجبهن الوطنى، وكان مما تحدثت به أن بعض السـيدات اللائى لم يتعلمن فى مدرسة نظامية قد ثرن على المحتل الإنجليزى، وفتحن صدورهن للرصاص فمتن شهيدات، ومنهـن السيدات شفيقة محمد وعائشة عمر وحميدة خلـيل وفهـيمة ريـاض، وهـذا مثال رائع لفدائيتهن، كما دعت إلى إسهام السيدات فى تشـجيع حـركات الإضراب الخاصة بالموظفين، فكن يقفن على رءوس الشوارع ليحرضن من سمحت له نفسه بالذهاب إلى عمله على الإضراب الوطنى استجابة للرأى العام. وقد بلـغ بكـثير مـنهن أن حملـن بعـض الـزاد هدية منهن لمن يلحظن عليهم مظاهر الفاقة، وطبيعى أن تكون ابنتا السيدة فى طليعة الوطنيات ذوات الموقف الحاسم، إحداهن وهى الطالـبة "قمـر" كانـت تلمـيذة بمدرسـة عباس الثانوية، فجمعت الطالبات فى الفسحة الأولى، وخطبـت فـيهن كـى يـبلغن أولياء أمورهن ضرورة المقاطعة التامة للجنة (ملنر) الـتى جـاءت للمفاوضة بعيداً عن الوفد المعتقل خارج البلاد بزعامة سعد زغلول، وحين علمـت ناظـرة المدرسـة (مسـز موريسون) وهى إنجليزيـة تتمتع برضا المعتمد البريطانى ثـارت ثائـرتها، ودعـت والدتهـا لتكتب تعهداً عليها بأن تمنع كريمتها من الاشتغال بـالعمل السياسـى؛ لأنـها طالبة فقط، فقالت السيدة لبيبة فى جرأة متزنة إننى أنا التى

دفعتها إلى ذلك، وليس من المعقول أن أكون من قادة النهضة النسائية فى مصر، وأمنع ابنتى أن تدعو زميلاتها إلى ما أدعو إليه .. وكان بعض المفتشين من الإنجليز حاضراً يستمع، فأشار على الناظرة أن تهدأ، وخرجت الوالدة معتزة بابنتها، ورأى الزائر الإنجليزى أن تغمض الناظرة عن تظاهر الطالبات لأنهن محصورات فى فناء المدرسة، وإذا شاع اتخاذ عمل مضاد ضدهن، فإن العدوى ستنتقل إلى مدارس البنات الأخرى، فاستجابت الناظرة على مضض!

هذه "قمر" البنت الكبرى، أما أختها "زينب" (عميدة كلية الفنون فيما بعد) قد كانت طالبة بالسنة الأولى فى المدرسة السنية، فأحضرت علماً صغيراً لمصر ووضعته على الجدول المدرسى بحجرة الدراسة، لتواجه مدرسة اللغة الإنجليزية وهى بريطانية لا تطيق سماع كلمة ما عن ثورة ١٩١٩، فلما رأت العلم فوق الجدول، سألت فى غضب: من قام بهذا العمل؟ فتقدمت زينب واثقة من موقفها، وقالت: علم بلادى فى مدرسة من مدارس مصر العزيزة، فصاحت المدرِّسة: علم بلادك، ضعيه فوق رأسك أو تحت قدمك، ولكن لا صلة بجدول الدراسة، فقالت زينب: علم بلادى فوق رأسك ورأسى، لأنك موظفة بمصر تنالين رزقك منها، وصفق الطالبات، فانسحبت المدرسة. وجاء الأساتذة فكلموا الطالبات فى هدوء لتتم المصالحة دون إجراء قد يعقب ما لا تحمد نتائجه، ولكن العلم ظل باقياً كما اشترطت الطالبات! أما أظهر ما نجحت فيه السيدة لبيبة فى هذه الفترة فهو دعوتها إلى مقاطعة الملابس الإنجليزية، وكان كثير من السيدات يرونها مظهراً من مظاهر الوجاهة، ويقبلن على شرائها متحمسات، فكانت دعوة لبيبة بمثابة ناقوس يجلجل فيقرع الأسماع، وقد استجاب لها الكثيرات.

إن أكثر الأعمال المجيدة للشخصيات المتواضعة تنسى بعد حين؛ لأن صاحبات هذه الأعمال لا يسعين إلى تخليدها بترديد الحديث عنها، كما تفعل من تعشقن ذواتهن فيطلن الحديث عن مواقف مسئومة بالتكرار، لذلك كانت الأعمال المطبوعة أبقى أثراً، وأكثر ذيوعاً، وهى بتسجيلها فى الصحف والأوراق مصدر خلود حى، وآية دالة على النضال الصادق، فهى وثائق مشتهرة. ومن هذه الأعمال الخالدة مجلدات مجلة النهضة النسائية، التى بلغت العشرين، إذ واصلت المجلة رسالتها الرائدة

عشرين حجة لم تنقطع عن الصدور فى هذا الأمد أسبوعاً واحداً، ومجلداتها محفوظة فى دار الكتب، ليرجع إليها من يريد أن يقف على السلوك الملتزم فى مجلات المرأة بمصر، كما يستطيع الدارس المقارن أن يرجع إلى مجلات نسائية أخرى، واكبت مجلة النهضة النسائية، ليعرف اختلاف المشارب، وتنوع الاتجاه بين صحف تلتزم، وأخرى تتحلل!

لقد كانت هذه محنة الصحافة النسائية فى العالم العربى أن أكثر من يصدرونها، يبحثون عن الرواج بالصور الخادعة، والأخبار المثيرة، والقصص العاطفية، إذا أعوزهم أن يجدوا المادة الوفيرة لديهم فى مجتمعهم العربى، انطلقوا إلى المجلات الغربية يترجمون عنها ما يخيل إليهم أنه يجذب الانتباه، وأنت تقرأ - ولا زلنا نقرأ إلى الآن - ما يصدر من هذا النوع من مجلات المرأة، فماذا نجد؟ نجد صور الأزياء الخادعة، الساترة الكاشفة فى آن واحد، تحتل صفحات شتى، فصور - مثلاً - للمرأة الجميلة تتخذ أوضاعاً شتى يزعم الزاعمون أنها تعرض الملابس مع أنها تمتد إلى مغريات هابطة يعرفها القارئ والناشر معاً! ثم تجد أخبار الممثلات وكأنهن كل شيء فى الحياة، حتى كان من المفروض أن يعلم القارئ عن هؤلاء ما تلبس وما تأكل، وفى أى مكان تتنزه وفى أى مأوى تبيت، وفى الغرب والشرق عالمات فاضلات، ومربيات مجتهدات يؤدين واجبهن العلمى فى رسوخ وأمانة، وهى مُثُلُ "كريمة" لحواء! ولكن أصحاب هذه المجلات لا يشيرون إليهن فى شيء! وكأنهن لسن من بنات حواء! كما لا يخلو عدد من حديث عن مطالب المرأة السياسية، وكأن العالم سينقلب رأساً على عقب إذا لم تكن المرأة وزيرة أو نائبة! وقد وصلنا إلى عهد صارت فيه المرأة وزيرة ونائبة، فهل أفاد ذلك شيئاً فى راحة المرأة النفسية؟ وهل أسكت من يطلبون المزيد من المطالب الخادعة؟! كل ذلك لم يكن، إنما الذى كان للأسف هو امتهان المرأة فى الأعمال الشاقة، وفساد البيت حين خلا من الأم طيلة النهار!.

وقد آن أن أتحدث ببعض التفصيل عن مجلة النهضة النسائية، ولكن ماذا عسى أن أقول هنا عن عشرين مجلداً كبيراً تضم ما صدر فى عشرين عاماً! تحتاج إلى دراسة مستوفاة فى رسالة جامعة هادفة، لقد وقفت أمام هذه المجلدات حائراً، لا أدرى ماذا

آخذ وماذا أدع، ولكن تصفحى السريع لأكثرها جعلنى أتنسم روحها الإصلاحى ممثلاً فيما تكتبه صاحبة المجلة فى مقالاتها الافتتاحية الملتزمة، وفيما يكتبه كبار الكتاب بها من أمثال مصطفى صادق الرافعى ومحمد صادق عنبر، وشكيب أرسلان وفريد وجدى ومحب الدين الخطيب، وغيرهم من أصحاب الأقلام الصائلة فى الميدان الإسلامى الفسيح، ثم ما عسى أن أقول فى المختارات الأدبية والتاريخية التى تقتطفها المجلة من كتب التراث عن عظماء الإسلام تارة وعن مبادئه تارة أخرى، مع روائع من ذخائر الشعر العربى مما يقرب بها أن تكون فى بعض سماتها مجلة أدبية. وإذا كانت السيدة لبيبة أحمد قد زاملت باحثة البادية فى المدرسة السنية، وطالعت ثمارها الصحفية فى جرائد العصر ومجلاته، ثم فيما جمعته من آثار تحت عنوان "نسائيات"، فإن ما عالجته باحثة البادية من بحوث نيرة تنزع إلى الإصلاح النسائى قد عالجته لبيبة أحمد فى افتتاحيتها تارة، وفيما تختاره من المقالات المنشورة بأعداد المجلة، ومن خواطر ومعانٍ تدور حول ترقية المرأة المسلمة وتعليمها، والحجاب والسفور ومناهج التربية فى مدارس البنات، والزواج بمعضلاته المتشعبة، وما يجب أن تتسم به الزوجة الصالحة، وما يجب أن ينأى عنه الرجل من خصال الغضب والغيرة والطمع والتهديد بالفراق، وليس معنى ذلك أن الكاتبة الهادفة كانت تتابع خطوات زميلتها لأنها لم تجد غير ما قالت من قبل، بل معناه، أن مشكلات العصر قد امتدت من أوائل هذا القرن منذ شرعت باحثة البادية فى تدبيج مقالاتها حتى أوائل الأربعينيات. فكان من المحتم على مجلة صدرت فى أوائل العشرينيات أن تواصل السير، وأن تكرر الطرق، وقد يتفق رأس الموضوع، كما يتفق أيضاً فى استشهاداته الدينية بآيات القرآن والحديث، ولكنه يختلف فى طريقة التناول، وأسلوب التحليل. ومن هنا يندفع القارئ كثيراً إلى مطالعة عدة كتب فى موضوع واحد ليجد فى كتاب ما يعوزه فى كتاب آخر، ولعلى فى مجال التمثيل أكتفى بالحديث عن مجلد واحد من هذه المجلدات العشرين، ليعطى النموذج الدال على بقية المجلدات، وقد مددت يدى عفواً إلى أحد هذه المجلدات فكانت أعداده مما صدر فى سنة ١٣٤٩هـ الموافق لسنة ١٩٣١، وتحديد الزمن هنا له دلالة، لأن أزمة مالية عنيفة قد ألمت بمصر إذّاك، فكان بين بعض

نـتائجـها انصـراف كـثير مـن الشـبان عـن الـزواج، كمـا كان من نتائجـها كثرة حوادث الطلاق، وهو خلل اجتماعى يتطلب العلاج الحاسم، ففاضت مقالات هذا المجلد بتحليل هـذه المسـائل العائلية ورسم ما يراه الكاتبون من وسائل العلاج فى ضوء المقررات الملزمة مـن نصـوص التشـريع، ولعـلى أبلـغ بعـض مـا أريـد مـن وقوف القارئ على اتجاه هذه المجلـة حـين أنقل ما قالته السيدة لبيبة أحمد فى افتتاحية(*) السنة التاسعة من مجلة النهضـة النسـائية، إذ أن مـا قالـتـه فـى هـذا العـدد كـان وصـفاً دقيقاً لمنهج المجلة فى ماضيها السالف، وحاضرها التالى دون أدنى تزيد أو ادعاء، قالت الكاتبة الفاضلة:

"الـيوم نواصـل مـا أخذنـا عـلى أنفسـنا من عهد، هو خدمة المرأة المصرية خاصة والشـرقية عامـة، بـل نواصل العمل الذى بدأناه فى خدمة أبناء هذه البلاد، ونسعى إلى مـا فـيه إصـلاح لنسـائنا... اليوم نعاهد قراءنا على أننا لا بد أن نحارب أهل الضلالة، الذيـن يزينون لنا الغواية هدى، والظلمة نوراً والمدنية الكاذبة صراطاً مستقيماً، والبدع الفاسـدة عـلماً وتـهذيـباً، والذيـن يريدون أن ينالوا من الدين غاية يضلون بها المسلمين، ويسـتهوون بمفتريـاتهم صغار العقول من المؤمنين، فإما انتصار قريب يزلزل أقدامهم، ويهوى بها إلى الحضيض، وإما جهاد طويل لا يأس معه.. على أنى أجود بروحى وهى رخيصـة فـى سـبيل معـوج نقوِّمـه، أو فـرض للبلاد وللدين نقدمه، لا نخشى فى الحق وإعلاء كلمته لومة لائم، ولا السيف ينزل على الرءوس، ولا الرصاص ينفذ إلى الصدور. الـيوم تكـون النهضـة كسـابق عهدهـا منـبراً للمصلين والمرشدين والمرشدات، والناطقين بـالحق والـناطقات، والمدافعـين عـن الفضـيلة والمدافعـات، والمسـتنكرين للـرذيلة والمسـتنكرات. الـيوم كأمسنا نجاهر بالكلم الطيب لمن سعى لمصر، وكان سعيه مشكوراً، وبالـتى هـى أحسـن لـمن أخذته سنة من الغفلة لعله يصحو، ويكون لمصر عوناً ونصيراً، ولعـل الذيـن يـريدون خـير الـبلاد لا يضـنون على النهضة وقد علموا سبيلها بما يثبت قدمهـا، ويـرفع شأنها، بل لعلهم لا يضنون بنصحهم، ولا يبخلون بإرشادهم، فالمؤمن مرآة أخيه".

(*) النهضة النسائية، يناير سنة ١٩٣١، السنة التاسعة.

ثـم يـلى هـذه الافتتاحـية مقـال تحـت عـنوان (الـتجارة الليلية للبنات ومعهد التمثـيل)(*) وهـو مقـال يـدل عـلى اعـتدال الـنظرة، وصـدق التوجيه، إذ قررت وزارة المعـارف حيـنـئذ إنشـاء مدرسـة ليلية للتجارة خاصة بالبنات، كما قررت إنشاء معهد للتمثـيل، فرحبـت المجلـة بالقـرار الأول وقالـت بصـدده إن إنشاء مدرسة ليلية تتعلم فـيها الشـابات فـن إمساك الدفاتر، والعمل على الآلة الكاتبة وطرق الحساب التجارى، وهـى فـى حاجـة إلـيه ليكسـبن القـوت مـن طريق شريـف، ثم تساءلت المجلة عند من تشـتغل المـتخرجات؟ أفـى المحـلات الأجنبـية مـن أمـثال شيكوريل وشملا ومارشية، وهـؤلاء لا يستخدمون إلا الأجنبيات؟ أم فى المحلات المصرية وهى قليلة لا تسد حاجة مـا، أم فـى وظـائف الحكومـة، وقـد ضاقت ذرعاً بالرجال، ولم يجدوا بها ما يرتزقون بسـببه؟ تلـك هـى الأسـئلة الـتى وجهـتها مجلـة بلسان كاتبة من كاتباتها هى السيدة (كوثـر صادق)، ورأت الحل المناسب أن تبدأ الحكومة بإنشاء المشروعات الوطنية لتفتح بـاب العمـل أمـام الشـباب والشـابات معاً، كما دعت أصحاب الأموال أن ينشئوا المصانع والمـتاجر ولا يتركـوا المجـال للوافدين من الخارج! وكان ذلك موجوداً من قبل، قبل أن يتبدل الحال الآن!

أمـا عـن التمثـيل فقـد ذكـرت الكاتـبة أن المشروع فى ذاته جليل، وأن البلاد فى حاجـة إلـيه "ولكـن الفـتاة المصـرية لا يـتفق مع كرامتها أن تكون ممثلة راقصة فى جو موبـوء بالمفاسـد متخم بالمهازل، وليس من العيب أن تقف المصرية على المسرح تدعو إلى الفضيلة وتحـارب الـرذيلة، وتمـثل مكـارم الأخـلاق، فالمـثلة معـلمة، ولكـنها تعـلم الشـعب، ودُور التمثيل مدارسُ الرجال. أما الرقص مهما كان نوعه فلا نُقِرُّه ولا يرضى بـه مـن كـان فـى قلـبه مـثقال ذرة مـن الحب لهذا الدين، وإذا كان التمثيل ضرورة من ضرورات الـرقى فـلا نـرى فـى الـرقص رقـياً ولا مدنـية، ولكـنه معـول يهـدم الحياء والألفة!!".

وهذا كلام يظنه من غفل عن الواقع المرير تزمتاً، بل ربما رآه آية تأخر وجمود،

(*) النهضة النسائية، يناير سنة ١٩٣١ن ص٥.

ولكن الذى يرتفع عن الغرض الخبيث يعلم أن التجربة المريرة على مدى تسعين عاماً فأكثر لم تسمح براقصة ملتزمة، بل إن قضايا هؤلاء قد انتقلت من ساحات المسارح إلى محاكم القضاء فى أحوال تسىء ولا تسر، وقد ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس.

وفى العدد نفسه – ولا زلنا فى العدد الأول – بحث مشكلة حساسة هى مشكلة الزواج الإجبارى، وكان الموضوع مثار جدل عنيف فى الصحف، إذ دعا بعض المصلحين إلى ضرورة إجبار من يستطيع الزواج جسمياً ومالياً من الشباب على الزواج، فوجد من المعارضين من قطع عليه الطريق بأدلة اجتماعية يراها، ورأت مجلة النهضة أن تقيم الوزن بالقسط بين هذه الآراء المتعارضة، فرأت أننا قبل أن ندعو إلى فرض الزواج فرضاً، وهو سنة مؤكدة فى شريعة الإسلام أن نعمل على توفير أسباب المعيشة للشباب، إذا أتيح للشاب مصدر دائم من مصادر الرزق فإنه سيبحث تلقائياً عن شريكة حياته، أما الزواج الجبرى فقد يؤدى إلى الطلاق العاجل فتتعاظم الكوارث بسببه.

ولا أترك هذا العدد دون أن أشير إلى كاتبة لامعة الآن، كانت فى سن الثامنة عشرة حين فتحت لها مجلة النهضة صفحاتها، وكأن السيدة لبيبة أحمد رأت برعماً مزهراً علمت أنه سينشق عن زهرة ناضرة فى القريب فآثرت أن تحتضنه، هذا البرعم هو قلم الكاتبة الأديبة الدكتورة بنت الشاطئ حيث بدأت طريقها الأدبى على صفحات النهضة باسمها (عائشة عبد الرحمن) وواصلت الكتابة الهادفة فى تمكن واثق فتعددت مقالاتها الاجتماعية وقصائدها الشعرية أيضاً على صفحات هذه المجلة. وفى العدد الأول مقال جيد تحت عنوان (أمنيتى فى الحياة) تحدثت فيه الفتاة الشابة عن أمنيتها فى مستقبلها القادم فودت أن تكون شاعرة كاتبة، وكأنها رأت أن الكتابة التى ترضى ميولها هى الكتابة ذات الرسالة الإصلاحية، لا التى تتحدث عن الزهر والطير والماء دون جهاد فى سبيل الإصلاح المنشود، وقد جاء مقالها فى أربعة أعمدة طوال أنقل منه قولها الهادف؛ لأنه فى صميمه يعبر عن رسالة (النهضة النسائية) كما تلوح فى أعدادها المتواليات.

قالت الكاتبة الشابة عائشة عبد الرحمن: "لو سألوا ما هى أمانيك؟ إذن لطلبت

أن أكون شاعرة مجيدة أوقع نغمات شعرى على أوتار القلوب، وأستمطر الدمع والرحمة من متحجرى القلوب، ولطلبت أن أوافق فأتحكم فى الزى النسائى الفاحش، فأصلحه، وببائعى المساحيق فأزج بهم فى أعماق السجون، وبدعاة السفور فأنفيهم خارج مصر، وبناشرى الصور الشمسية المخزية فأنكل بهم تنكيلاً، وبالمسارح والملاهى غير الأدبية، وكذلك صالات الرقص فأهدمها تهديماً، وباسطوانات الغناء المخجلة فأكسرها تكسيراً، وبالهازئين بالشعور المصرى القومى فأعذبهم تعذيباً، وبمظهرات الخلاعة المنكرة، والمجون الفاسد فأمثل بهن تمثيلاً، بل لطلبت أن أتحكم بعواطف الشباب، فأخرج للناس بحب أفلاطونى طاهر، يسمو بالإنسانية إلى غايات المجد والفخار، ويدفع بأصحابه إلى المجد والشرف والتضحية، ويعلو بهم إلى فضائل النبل والتعاون والرحمة، ويلقى على الناس دروس الشجاعة الأدبية، وترك الأنانية، ذلك الحب الذى لم تفسده الأهواء، والتى ضلت العقول البشرية سبيلها إليه فاستبدلته بمجون فاسد واستهتار مخجل، وإباحية مؤلمة"(*).

هذه بعض آمال الآنسة ابنة الشاطئ قبل أن تصل إلى عتبة العشرين من عمرها، وإدخالها الآن بعد أن بلغنى مجدها العلمى والأدبى فى دنيا الثقافة الأصيلة، لا تزال تبتسم مرحبة بهذه الآمال، إذ لا تزال تدعو إليها بعد تهذيب فى العبارة، وتفلسف فى الفقرة، وقوة فى التمثيل والاستشهاد، أجل، هذه هى نواة الشجرة الفينانة ذات الظل الوريف.

وأطيل القول إذا حاولت أن ألخص ما نشرته المجلة عن البغاء الرسمى وكان وباء عاصفاً قدر الله أن ينكشف بلاؤه بعد أعوام، وعن الفقيرات المعوزات اللاتى تطلبن رعاية الأغنياء إذ عجزت الدولة عن قيام مبدأ التكافل الاجتماعى، وعن المربيات الأجنبيات اللاتى ملأن قصور الأغنياء من المتشبهين بالأوربيين، تاركين فلذات الأكباد لمن يبعدن عن اللغة والدين والقومية والتقاليد، أما حملة المجلة على النوادى الخليعة، والرقص الداعر، والسهرات المريبة، والتبرج الفاضح فمما لم تسأم صاحبة المجلة

(*) النهضة النسائية، العدد الأول، يناير سنة ١٩٣١، ص ٢٠.

تراوده، وتكاد مجلة النهضة النسائية حينئذ تقف فى الصف المانع وحيدة بين مجلات أخرى تهدم كل ما تدعو إليه، بل تنظر إلى ما تدعو إليه نظرات السخرية والاستخفاف، ولها من القراء والقارئات أضعاف ما تجد هذه المجلة الفدائية، وتلك ضريبة مفروضة على كل مناضل ومناضلة يدعوان إلى الإصلاح الدينى فى دنيا التبذل والإسفاف!

ولم تقف نظرة النهضة النسائية فى حدود مصر، بل شملت الدول الإسلامية بتوجيهاتها الصائبة ونشرت ما تعلمه من خير هذه الأمة فى شتى الأقاصى النائية، ونقلت شذوراً مما يكتب المصلحون فى جرائد العراق والشام والهند وإيران مما يتفق ومبادئ الإسلام، حيث أفلحت فى اقتطاف فقرات لكبار الكتاب من أعلام الشرق، تقدم كمختارات أدبية ونصائح اجتماعية لا يكاد يخلو منها عدد، وفى ضوء هذا الامتزاج التام بشعوب الأمم الإسلامية تلقت السيدة لبيبة أحمد رسائل التأييد من الملوك والرؤساء كالحسين بن على وعبد العزيز بن سعود ومن يبتعد من هؤلاء عن النهج التركى الذى انتشر وباؤه فى صحف العالم الإسلامى منذ تزعم أتاتورك الدعوة إلى نبذ تعاليم الإسلام، فأحدث بلبلة فى الشعوب الإسلامية لم يستطع المخلصون أن يقضوا على آثارها حتى الآن، إذ ينشأ فى كل جيل من يجد لذته فى الدعوة إلى التحلل السافر، ولا يذكر أوروبا فى تأييد دعوته بل يذكر تركيا وكأنها النهج الأمثل، والقبلة المصطفاة.

ومما أذكره فى هذا الصدد، أن صاحبة المجلة كانت تنتهز كل فرصة للاستفادة مما تسمع من القول السديد، والتوجيه الهادف، فقد حضر الزعيم الإسلامى الكبير مولاى شوكت على المجاهد الهندى الشهير، وألقى محاضرة فى حفل نسائى عن أثر التربية الإسلامية فى نشأته ونشأة أخيه الزعيم الكبير مولاى محمد على، فرد ذلك كله إلى مسلك والدته فى تربيتهما على السنن الإسلامى المجيد، وضرب من أمثلة هذه التربية ما ملأ النفوس إعجاباً بهذه الأم المثالية التى أنجبت للهند زعيمين من أرقى الزعماء سلوكاً وحمية وغيرة على الاستقلال، وهمة فى الذياد عن الإسلام، وكانت السيدة لبيبة هاشم فى طليعة من استمعن إلى هذه المحاضرة الهادفة، فرأت من واجبها أن تتصل كتابياً بوالدة الزعيمين، وكانت لا تزال على قيد الحياة لتسألها كيف أسهم

هـذا الاتجـاه الحمـيد فـى تنشـئة ولديهـا العظـيمين، ولم تـبخل السيدة الكريمة، بل أسـرعت بالـرد فـى رسـالة مستفيضـة نشرتـها مجلة النهضة النسائية بالزنكغراف فى العـدد الصـادر بـتاريخ فـبراير سـنة ١٩٣١م، حيث تعرضت فى مبدأ الرسالة إلى حالة المسلمين فى الهـند بعد الاستعمار الغاشم، وكيف جعلت من ولديها جنديين باسلين فى معـركة الإنقـاذ، فحقـق الله عـلى يديهمـا النصـر بعـد نضال مرير ذاقا فيه أشد صنوف الـبلاء، وقـد قالـت عـنهما "إنهما سحبا إلى السجن ليخرسا عن قول الحق، ويبكما عن شـهادة الصدق، ويصمًا عن دعوة الحق، فبقيا أثناء الأعباء قياماً بحق الجهـاد فى سبيل الله، حتى حكم عليهما بالسجن مرة ثانية، وهذا ما لم يكن من عزيمتى، فأنا مع بناتى وأزواج أبنائى وأصحاب عملى أجوب البلاد مشرقة ومغربـة".

وكـان لنشـر هـذا الخطـاب مـن الصدى فـى نفوس القارئين والقارئات ما خفض الـرءوس إجـلالاً لكفـاح أم فـريدة عرفـت حـق الـبلاد علـيها، وفهمـت دعوة الدين إلى الحرية والاستقلال فقامت بأكثر مما تستطيع.

إن افتتاحـيات مجلـة النهضـة النسـائية الـتى دأبـت السـيدة لبيـبة أحمـد على كتابـتها كـل شـهر تقدم تاريخاً حياً للنهضة النسائية الصحيحة، يحاور ما يكتب من مقـالات الادعـاء، كمـا أن المجلـة نفسـها تقـدم خطـوات الكفاح الجاد فى سبيل الخلق الفاضـل، والأسـرة الواعية، والنشء العزيز ... ثم رأت السيدة حين دلفت إلى السبعين أن تسـتريح مـن عـناء لا تستطيع شيخوختـها الواهنة أن تنهض به فعكفت على التلاوة الهادئـة لكتـب الشـريعة الإسلامية، حتى لقيت ربـها سنة ١٩٥٥ بعد ثمانين عاماً من عمرها السعيد.

الاتجاهات الحديثة فى دراسات الصحافة النسائية

نجوى كامل

مشكلة الدراسة

فى إطار الاهتمام الدولى بقضايا المرأة ومشاركتها فى صياغة أنماط جديدة للحياة فى المجتمعات المختلفة، وما تبعه من طرح لدور الإعلام وعلاقته بتحسين أوضاع المرأة، ازداد الاهتمام البحثى الأكاديمى والتطبيقى فى شمال العالم وجنوبه بدراسات المرأة والإعلام بشكل عام ودراسات الصحافة النسائية بوجه خاص، وتصدى للقيام بهذه الدراسات المنظمات والجامعات ومراكز البحوث الدولية والوطنية.

وتعنى هذه الدراسة برصد الاتجاهات الحديثة فى دراسات الصحافة النسائية وتحليلها، بالتطبيق على عدد من دول الشمال هى: الولايات المتحدة الأمريكية – المملكة المتحدة – هولندا – اليابان، وعدد من دول الجنوب ممثلة فى الصين – أوغندا – نيجيريا – المكسيك – مصر.

واعتمدت الدراسة المفهوم الشامل لدراسات الصحافة النسائية الذى لا يكتفى بدراسة المجلات النسائية وموضوعات المرأة فى الصحف العامة، ويتجاوز ذلك إلى دراسة المرأة الصحفية والجمهور. وقد تبنت الدراسة هذا المفهوم من خلال عمليات المسح فى شبكات المعلومات (الإنترنت، الشبكة القومية لأكاديمية البحث العلمى) ومكتبات (كلية الإعلام، الجامعة الأمريكية، مطبوعات اليونسكو)، وذلك باستخدام الكلمات المفتاح (Keywords) الآتية:

Women's magazines, women's periodicals, women Journalism, women's press, Feminist's magazines, Feminist's Journalism.

وبالبحث فى بطاقات الموضوع "Subject"(*)

(*) وذلك فى مكتبات كلية الإعلام، اليونسكو، جامعة الدول العربية، المجلس الأعلى للصحافة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

وأكدت نتائج هذا المسح فى هذه الجهات ضرورة الأخذ بالمفهوم الشامل فى دراسات الصحافة النسائية باعتباره يقدم نموذجاً متكاملاً للاتجاهات الحديثة فى تلك الدراسات.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الملامح العامة للدراسات التى أجريت عن الصحافة النسائية فى عدد من دول العالم شماله وجنوبه، من حيث مناطق الاهتمام الرئيسية والفرعية لهذه الدراسات فى المضامين والجمهور المستهدف والقائمات بالاتصال، والمستجدات فى المصطلحات العلمية المستخدمة فى تناول هذه الجوانب، ومجموعة الافتراضات التى تطرحها هذه الدراسات فى مراحلها المختلفة، والأساليب والأدوات البحثية التى تستخدمها لاختبار هذه الافتراضات أو للإجابة على التساؤلات.

تساؤلات الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

إلى أى مدى واكبت هذه الدراسات المداخل الجديدة التى طرحتها الوثائق الدولية المعنية بالمرأة وحركات تحرير المرأة من حيث موضوعات الاهتمام والمفاهيم الحديثة فى التعامل مع قضايا المرأة والإعلام؟

ما الأطر النظرية والمنهجية والإجرائية المستخدمة فى دراسات الصحافة النسائية ودورها فى إضافة أبعاد جديدة لهذه الدراسات؟

ما موقع دراسات الصحافة النسائية فى مصر فى التوجهات العالمية فى هذه الدراسات؟

الجوانب المنهجية والإجرائية للدراسة

تعد هذه الدراسة من الدراسات الوصفية التى تتعدى مرحلة الرصد إلى التحليل والتفسير، وتعتمد على منهج المسح لمضمون دراسات الصحافة النسائية فى فترة الدراسة، كما تعتمد على المنهج المقارن فى إطار المقارنة بين واقع هذه الدراسات، من حيث مجالات الاهتمام المختلفة والبيئات المطبقة فيها، والمقارنة بينها، وواقع دراسات الصحافة النسائية فى مصر.

مجتمع الدراسة

الفترة الزمنية: تتحدد الفترة الزمنية للدراسة فى التسعينيات، وذلك اتفاقاً مع التوجه المعاصر لمشكلة الدراسة وأهدافها، وتسمح هذه الفترة الممتدة من عام ١٩٩٠ إلى نهاية عام ١٩٩٧ بتوفير قدر من الدراسات التى يمكن تحليلها والخروج برؤية عامة واضحة لمحددات الاتجاه لهذه الدراسات وتطورها.

الإطار الموضوعى: ويشمل الإنتاج العلمى المنشور فى مجلات علمية ودراسات فى كتب محررة(*) تتناول موضوع الصحافة النسائية بمفهومه الشامل فى الفترة الزمنية للدراسة، وفى ضوء المتاح للباحثة من هذه الدراسات.

أولاً- دراسات الصحافة النسائية : الموضوعات والاتجاهات:

وتتفرع منه المحاور الفرعية الآتية:

١- مجالات الاهتمام لدراسات المضمون فى الصحافة النسائية.

٢- مجالات الاهتمام لدراسات المرأة الصحفية.

٣- مجالات الاهتمام فى دراسات جمهور الصحافة النسائية.

ثانياً - دراسات الصحافة النسائية: الجوانب المنهجية والإجرائية

نتائج الدارسة

أولاً- دراسات الصحافة النسائية: الموضوعات والاتجاهات:

يهتم هذا المحور برصد أهم موضوعات واتجاهات دراسات الصحافة النسائية المعنية بالمضمون والقائم بالاتصال والجمهور، وذلك من خلال عرض الملامح العامة لهذه الموضوعات والاتجاهات مجتمعة، ثم تقديم عرض تفصيلى لنتائج هذه الدراسات (مضموناً، وقائماتٍ بالاتصال، وجمهوراً).

الملامح العامة

كشفت القراءة التحليلية لدراسات الصحافة النسائية عن بروز تأثير الحركة النسوية المعروفة بـ (Feminism) على هذه الدراسات، هذه الحركة التى

(*) مرفق قائمة بالمجلات والكتب التى تم تحليلها فى هذه الدراسة.

ظهـرت للمطالـبة بمسـاواة المـرأة مـع الـرجل فـى الـنواحى السياسـية والاقتصـادية والاجتماعيــة، فقــد أعــاد الباحثـون المنتمـون لهـذه الحركـة تصنيـف مجلات المرأة إلى مجــلات تقلـيديـة هـى الـ (Women s Magazines)، ومجــلات غير تقليديـة (Feminist s Magazines)[1]، وقـد بـنوا هـذا التصـنيف عـلى أن المجـلات الأولى تعـتمد فـى محـتواها عـلى الموضـوعات التقلـيدية للمرأة والتى أطلقوا عليها (4Fs)[2]، وهــى (الطعــام) Food و(الأســرة) Family و(الموضــة) Fashion و(الأثــاث) Furniture، فـى حـين يركـز محـتوى الـنوع الآخـر من المجلات على الأهداف التى حددهـا أنصـار الحـركة النسوية (Feminists) والمتمثلة فى الأجر المتساوى عن العمل نفسـه، والدعـم القومـى لـرعاية الطفولـة، والاعـتراف بـالحق فـى الحـرية الجنسيـة، والاعـتراف القـانونى بحـق الإجهـاض، وإعطـاء مزيد من الاهتمام لمشكلات الاغتصاب والتحرش الجنسى والعنف ضد المرأة والتمييز ضد المرأة، والمرأة المنتمية للأقليات[3].

وأضـافت هـذه الحـركة التى تأثرت ببعض مفاهيمها المواثيق الدولية الخاصة بالمـرأة(*) مصـطلحـات جديدة على الأجندة البحثية لدراسـات الصحافة النسائية منها (Gender) بديـلاً عن المرأة، و(Gender Discrimination)[4] بمعنى التمييز على أسـاس الـنوع، و(Silent Speader)[5] ويقصـد بـه المرأة التى لا تستطيع أن تعبر عن نفسها، و(Sexual Harassment)[6] التحرش الجنسى، و(Steryo Types) بديلاً عن (Image)[7] وغيرها.

وجدير بالذكر أن الباحثين الإعلاميين من دول الجنوب بالرغم من تأثرهم بما طرحـته الحـركة النسـائية الغربـية مـن مفاهـيم حـول قضـايا المـرأة - فإن هذا التأثير يـتفاوت فـى مـداه بـين دول الجـنوب بعضـها الـبعض حسـب الأنسـاق الثقافية وحجم الانفـتاح عـلى التـيارات الغربـية، ومستوى التغـيير الاجـتماعى فى تلك المجتمعات والخصوصيات الثقافية بما تمثله من قيم ضابطة.

(*) انظر على سبيل المثال وثيقة مؤتمر السكان والتنمية عام ١٩٩٤ ووثيقة مؤتمر بكين عام ١٩٩٥.

وقد اهتم عدد من دراسات الصحافة النسائية بالبحث فى العلاقة بين ما طرحته الحركة النسوية (Feminism) من أفكار ومفاهيم تتعلق بالمرأة والإعلام، وبين ما تقدمه الصحافة النسائية من مضامين وصور؛ بحثاً عن تأثير هذه الحركة ومدى التوافق أو الاختلاف بينهما، وأصبح أحد معايير تقييم أداء الصحافة إزاء المرأة وقضاياها لدى كثير من الباحثين الغربيين هو هذا التوافق أو الاختلاف(٨).

وطرح أيضاً فى إطار العلاقة بين الحركة النسوية (Feminism) والصحافة النسائية سؤال حول تأثير الصحافة على الحركة، وهل تشكل الصحافة النسائية عاملاً مساعداً أم معوقاً لها؟ وجاءت الإجابة فى عدة دراسات أن الحركة النسوية نمت وتطورت دون دعم من الإعلام(٩).

وقد أثرت بعض مفاهيم الحركة النسوية (Feminism) على الصفحات المخصصة للمرأة فى الصحافة العامة، حيث طرح للنقاش من جانب الباحثات الـ (Feminists) أن وجود مثل هذه الصفحات يمثل نوعاً من التمييز ضد المرأة، ووصل الأمر ببعض الصحف مثل "الواشنطن بوست" إلى إلغاء صفحة المرأة بها فى فترة ما، تمشياً مع توجهات الحركة النسوية فى هذا الشأن(١٠).

انعكس الاهتمام الدولى بدور الإعلام فى تحسين أوضاع المرأة وانتماء كثير من الباحثات الإعلاميات الغربيات إلى الحركة النسوية، على زيادة الإنتاج البحثى الخاص بدراسات المرأة الصحفية كماً ونوعاً - فإلى جانب الزيادة الكمية فى عدد البحوث المقدمة عن المرأة الصحفية، طرحت قائمة جديدة لموضوعات بحثية تتعلق بحجم تواجدها فى الصحف، وتأثير هذا التواجد فى المضمون النسائى المقدم، والمشكلات المتعلقة ببيئة العمل الصحفى الذى تعمل فى إطاره، وأشكال التمييز التى تتعرض لها المرأة الصحفية، وتكلفة هذا التمييز، والتحرش الجنسى بالصحفيات(١١).

كشف التحليل عن التزايد الواضح فى الاهتمام بدراسات القراء من منظور بحثى جديد يركز على التفاعل بين القارئ والنص الصحفى؛ وذلك سعياً لتضمين رؤية القارئ فيما يقدم من مضامين، وبرز ما يسمى باتجاه التحرك نحو القارئ " The Move Towards The Reader"(١٢).

كما تم التركيز على دراسة التغيرات التى حدثت فى نوعية الإشباعات التى تحققها قراءة المجلات النسائية "التقليدية" و"غير التقليدية"(١٣).

كشف التحليل لمجموعة دراسات الصحافة النسائية وبصفة خاصة الدراسات الغربية- عن التوجه المتزايد نحو تبنى البحوث الجماعية المشتركة التى يقوم بها أكثر من باحث.

تبرز دراسات دول الجنوب التى توفرت للباحثة عن ظهور تيار أساسى يركز على دراسة صورة المرأة فى الصحافة النسائية وربط ملامح هذه الصورة بمكانة المرأة الصحفية بها من ناحية، وبدور الإعلام فى تنمية المرأة وزيادة مشاركتها فى الحياة العامة من ناحية أخرى، وفى ضوء هذا التيار برز اتجاهان أحدهما مازال بعيداً إلى حد ما - من حيث الموضوعات - عن الربط بين مضامين الصحافة النسائية وتوجهات الحركة النسوية (أوغندا- نيجيريا)، أما الاتجاه الآخر- وبحكم قربه الجغرافى والثقافى من دول الشمال (المكسيك)، أو بحكم الانفتاح السياسى والاقتصادى (الصين)- اقترب أكثر من التيار السائد فى دول الشمال، بالربط بين دراسة مضمون الصحافة النسائية وتوجهات الحركة النسوية، ومع ذلك فإن هذا الاتجاه قد تنبه إلى ضرورة الأخذ فى الحسبان الفروق القومية والإقليمية والفردية بين نساء "العالم الأول" و"العالم الثالث" وبين النساء الأغنياء والنساء الفقراء، وبين اهتمامات المرأة "البيضاء" والمرأة "الملونة"(١٤).

وفى مصر بدأ الاهتمام الأكاديمى بدراسات الصحافة النسائية فى فترة السبعينيات من خلال التأريخ لنشأة المجلات النسائية وتطورها، وفى فترة الثمانينيات ظهر التأثر ببروز قضايا المرأة على المستوى الدولى، وما فرضته من تواجد على المستوى القطرى الذى انعكس فى الاهتمام ببحث العلاقة بين الإعلام ودوره فى تنمية المرأة، وقيام جهات بحثية عدة فى مصر بدراسات حول هذا الموضوع فى الجامعات ومراكز البحوث، على أن معظم هذه الدراسات شغلت فى تلك الفترة بدراسة صورة المرأة "Image of Women" التى تعرض فى مضمون الصحافة النسائية (مجلات متخصصة وصفحات خاصة بالمرأة)، كما عنيت بدراسة قضايا المرأة

التى تعرض فى هذه الصحافة[١٥]، ولم تعن فى هذه الفترة إلا دراسة واحدة بالجمهور النسائى وعلاقته بالإعلام[١٦]، واختفت من الأجندة البحثية أية دراسات عن المرأة الصحفية.

وفى التسعينيات سجل التراث العلمى لدراسات الصحافة النسائية اهتماماً أوضح (على قلته من الناحية الكمية) بدراسة العملية الاتصالية بمنظور تكاملى (المضمون القائم بالاتصال والجمهور)[١٧]، وكذلك دراسة العمالة النسائية فى الصحافة المصرية، والمعوقات التى تواجه المرأة الصحفية فى عملها الصحفى[١٨].

النتائج التفصيلية

١ - مجالات الاهتمام الخاصة بموضوعات دراسات الصحافة النسائية المعنية بالمضمون

من خلال القراءة التحليلية لدراسات الصحافة النسائية المعنية بالمضمون الذى يعرض فى إطاره صورة المرأة وقضاياها، يتضح أن اهتمام الباحثين توزع فى دراسة الصور النمطية (Steryo Types) للمرأة فى الصحافة النسائية، ودراسة المضمون من خلال مداخل حديثة مثل النوع (Gender) والتنشئة الاجتماعية (Socialization) والأيديولوجية (Ideology)، التى كانت أكثر وضوحاً فى الدراسات النقدية، وجميعها تنتمى لاتجاهات مرتبطة بالحركة النسوية (Feminism)، وأوضحت الدراسات أن كثيراً من المناقشات تدور حول أهمية هذه المداخل فى دراسات المضمون، وذلك فى ضوء الخلفيات الثقافية المتنوعة للباحثين، ونتيجة لذلك فإن عدداً من الباحثات المنتميات للحركة النسوية مثل نعومى وولف (Naomi Wolf) التى يعد كتابها أسطورة الجمال (The Beauty Myth) أحد المرجعيات الأساسية للحركة النسوية فى التسعينيات، ترى أن المجلات النسائية التقليدية المعنية بأمور الموضة والأزياء والجمال ليست سوى ردة تدعم الثقافة الأبوية (Patriarchical Culture) من خلال مقاييس جمال محددة، وأن انشغال المرأة بجمالها الذى تروج له المجلات النسائية يعد هو السلاح الأخير فى أيدى الرجال للتغلب على المرأة[١٩].

وبصفة عامة، فإن معظم الباحثين المنتمين للحركة النسوية يرون أن الإعلام

بشـكل عام والصحافة النسائية تحديداً مسئولان عن الصورة النمطية التقليدية لدور كل جـنس (رجـل- امـرأة)، ومقتـنعان فـي الوقـت نفسـه بـأن القراء لابد أن يتأثروا بـهذه المضامين، التي تشجع الرجال على أن يكونوا أكثر عنفا وعدواناً ضد المرأة[٢٠].

وبالطـبع فـإن هـذه الأفكـار الـتى تتسم بقـدر من التطرف واعتمادها على إدارة صـراع (غير واقعى) بين المرأة والرجل، وسلب كل ميزة من المجلات النسائية، جعلت تـياراً آخـر بـدأ صـوته يسمع حديـثاً، يطـرح تسـاؤلاً مهمـاً، لـماذا إذن هـذه المجلات النسـائية الـتى توصـف بالتقليدية وأنها منبع شرور عدة- تجد إقبالاً كبيراً من جمهور القـراء؟ وقـدم أصـحاب هـذا التـيار الـذى يسـمى (Post Feminizm) أمـثلة لهـذه المجـلات، بمجلـة (Cosmopolitan) ومجلـة (Glamour) التى توزع كل منها ما يـزيد عـلى ملـيونى نسـخة ومجلـة (Mademoiselle)، ويقترب توزيعها من مليون وربع مليون نسخة. وكانت الإجابة التى توصلوا إليها، أن هذه المجلات مهمة للمرأة، وأن مـا تقدمـه مـن موضـوعات حول الجمال والأزياء وغيرها يحقق لها السعادة، وأنها تمثل مجالاً مهماً لتحقيق رغبات المرأة بشكل مشروع[٢١].

واتهـم هـؤلاء الباحـثون المعارضـون لأفكـار (الحـركة النسـوية) مـن الباحـثات والقارئـات مـن أتباع هذه الحركة (Feminists) بأن تعصبهم الفكرى يجعلهم يقدمون تفسيرات تعسفية للمضامين التى يصفونها بالتقليدية.

وقـد رد عـدد مـن الباحثين الـ (Feminists) على هذه الاتهامات بطرح تساؤل حـول: هـل زيـادة توزيـع المجلات تعنى بالضرورة الموافقة على المضامين والصور التى تقدمهـا عـن المرأة؟ وما العلاقة بين استمتاع الجمهور بهذه المضامين والصور، والمفاهيم والأفكـار الـتى تطـرحها الحركة النسوية؟ ومازالت هذه الأسئلة مطروحة دون إجابات محددة حتى الآن.

وقـد كشـفت الدراسـات المعنـية بمضـمون الصحافة النسائية أن جهود الباحثين خـلال فترة الثمانينيات فى دراسة صورة المرأة فى وسائل الإعلام (Steryo Types - Images)، قـد وضـعت عـدداً من الملامح البارزة لهذه الصور منها: التركيز على المرأة الصـغيرة والجمـيلة، المـرأة المـترددة، الخاضـعة، الـتابعة، وإظهارهـا فقط فـى إطـار

علاقاتها بزوجها وأبنائها ورؤسائها، كما بينت وجود تشابه ملحوظ فى هذه الصور بين دول الشمال ودول الجنوب(٢٢). وقام باحثو التسعينيات بإعادة اختبار لهذه النتائج فى محاولة للكشف عن تأثير المتغيرات الخاصة بظهور الوثائق الدولية المعنية بقضايا المرأة، وأيضاً الكشف عن تأثير البحوث التى صدرت فى الثمانينيات فى زيادة وعى المجتمع الصحفى وتشكيل ضغوط عليه لتحسين صورة المرأة التى تعرضها الصحف، وتحقيق التوازن فى المجلات النسائية بين الاهتمامات التقليدية، واهتمامات المرأة العامة ودورها فى المجتمع، على أن دراسات المضمون والصور النمطية (Steryo Types) كشفت عن نتائج مغايرة -إلى درجة ما- عن تلك التى توصلت إليها الثمانينيات، فرغم التحسن النسبى فى المضامين المقدمة عن المرأة، غير أنها من وجهة نظر هؤلاء الباحثين مازالت أقل من المستوى المطلوب.

وقد اهتمت عدة دراسات بالبحث فى تحيز المضامين الصحفية ضد المرأة خاصة فى المجال السياسى، حيث توصلت نتائجها إلى وجود تركيز على المرشح الرجل مقارنة بالمرأة، كما تأكدت النتائج نفسها فى المجال الرياضى؛ حيث تعنى الصحافة بالرجال الرياضيين أكثر من النساء الرياضيات، "وكأنها ترسل رسالة إلى القارئ: أن النساء اللاتى يحققن بطولات رياضية أقل أهمية من الرجال الذين يحققون هذه البطولات"(٢٣).

كما برز اهتمام بدراسة مضمون المجلات النسائية التى تتوجه إلى الفتاة فى سن المراهقة، بهدف رصد الأفكار والمفاهيم التى تطرحها الحركة النسوية فى هذه المجلات، وتوصلت الدراسة التى أجريت على مجلة (Seventeen) أنها على الرغم من انتمائها للمجلات التقليدية التى تعنى بالمودة والجمال، فإنها أيضاً تتضمن بعض أفكار الحركة النسوية، كما تؤكد أن العلاقة مع الرجل هى فى مقدمة اهتمامات الفتاة المراهقة، وأنه ليس عليها أن تتصرف أو تفكر أو تحل مشاكلها لأن الآخرين مسئولون عن ذلك، كما تدعم هذه القصص تقسيم الوظائف على أساس الجنس وتتحيز للمرأة البيضاء (الموديل)(٢٤).

وقد رصد التحليل الكثير من الدراسات المعنية بتحليل مضمون الإعلانات فى

المجلات النسائية، والخروج بملامح الصورة التى يعرضها هذا المضمون للمرأة، وحرص بعضها على كشف أنواع الصور الإعلانية التى تنشر فى المجلات النسائية التقليدية، وغير التقليدية ومدى توافقها مع أهداف الحركة النسوية (Feminizm)، وتوصلت إلى أن أنصار حركة المرأة قد نجحوا فى تغيير صورة المرأة فى الإعلانات، ولكن ليس فى كل الاتجاهات، فبينما انخفض عدد النساء اللاتى ظهرن فى أدوار الأسرة وداخل المنزل، زاد عدد النساء اللاتى ظهرن بوصفهن شيئاً مثيراً، أو كديكور للإعلان. وواصلت الفتيات الشابات السيطرة على الإعلانات[٢٥].

كما كشف التحليل أن دراسات المضمون وتحليل الصورة فى الصحافة النسائية فى دول الجنوب فى ضوء الدراسات المتاحة مازال يغلب عليها الطابع التقليدى، خاصة فى قائمة الموضوعات المدروسة التى تدور فى معظمها حول علاقة الصحافة النسائية بتنمية المرأة، وتحليل مضامين المجلات النسائية ودراسة صورة المرأة فى الصحافة العامة والمتخصصة. وتوصلت هذه الدراسات إلى أن المجلات النسائية تدعم النظام الاجتماعى والثقافى الذى يضع المرأة فى مكانة متدنية وإهمال قضايا المرأة الريفية، والمرأة المسنة والفتيات فى سن المراهقة، مما يدعم الصورة السلبية عن المرأة وعن قدراتها فى المشاركة فى تنمية مجتمعاتها، وتطرح هذه الدراسات بدائل لتحسين هذه الصورة منها الربط بين زيادة التواجد النسائى فى الصحافة، وبين خلق أدوار جديدة لهذه الصحف فى تغيير المفاهيم المرتبطة بوضعية المرأة والاعتماد على النساء بوصفهن مصادر مهمة للأخبار، بحيث يكون ما يفكر فيه النساء وما يقدمنه من آراء مادة صحفية مهمة[٢٦]. وحرصت بعض الدراسات فى دول الجنوب على تحليل مضامين المجلات النسائية التى يصدرها أنصار الحركة النسوية، وذلك بهدف بحث استراتيجيتهم لترويج فكر الحركة والأنشطة التى يقومون بها من خلال هذه المجلات، وتوصلت دراسة أجريت فى المكسيك حول هذا الموضوع إلى أنه كثيراً ما تتعرض هذه المجلات للنقد بسبب ما تطرحه من أفكار، مما يؤدى إلى تغيير سياستها التحريرية، ويتبع ذلك امتناع المدافعات عن الحركة عن قراءتها بحجة أنها تنشر آراءً يمكن أن يجدها النساء فى المجلات الأخرى، أو لأنها تتبنى المواقف الرسمية[٢٧].

٢ - مجالات الاهتمام الخاصة بموضوعات دراسات الصحافة النسائية المعنية بالمرأة الصحفية

تعد المرأة الصحفية أحد أهم الموضوعات المطروحة فى الأجندة البحثية على المستوى العالمى، خاصة ما يتعلق منها بحجم العمالة الصحفية النسائية، ظهرت عدة دراسات تدور موضوعاتها حول نسبة تواجد المرأة الصحفية فى العمل الصحفى بشكل عام، وأقسام بعينها (قسم الأخبار) بشكل خاص[٢٨].

على أن اتجاها فى دراسات المرأة الصحفية برز منذ نهاية الثمانينيات لا يهتم كثيراً بالتواجد الكمى للمرأة الصحفية، ويميل إلى الاهتمام بتحليل معيشة هؤلاء الصحفيات وأنماط حياتهن تحليلاً اجتماعياً وثقافياً، ويسعى إلى دراسة عوامل أخرى مؤثرة مثل الطبقة والعرق وتأثير الأسرة والأصدقاء وشبكة العلاقات المهنية على المستقبل المهنى للمرأة الصحفية. ويرى المعنيون بهذه الدراسات أن ذلك أجدى من التركيز على توفير المعلومات والبيانات عن عمالة المرأة فى الصحافة، ونسبة تمثيلها فى قوة العمل الصحفى داخل المؤسسات الصحفية[٢٩].

ومن هنا، كان تساؤل الكثير من الدراسات يدور حول: هل زيادة مشاركة المرأة فى العمل الصحفى تؤدى إلى تغيير فى المضامين والسياسات وتقديم صورة أكثر واقعية عن المرأة، خاصة مع وصول عدد من الصحفيات إلى المناصب القيادية، ومن ثم زيادة تأثيرهم فى إنتاج القرارات داخل المؤسسات الصحفية[٣٠]؟

واختلفت نتائج الدراسات التى تصدت للإجابة عن هذا التساؤل، حيث توصل أكثرها إلى أن الجهود الرامية إلى زيادة أعداد النساء الصحفيات لن يؤدى إلى تحسين صورة المرأة فى المضامين المقدمة عنها، وأرجعوا ذلك إلى عدة أسباب، منها: أن هذه الجهود تتجاهل البنية الثقافية الأبوية التى نشأت فى ظلها هؤلاء الصحفيات[٣١]، وأن النساء الصحفيات لا يستطعن التعبير بحرية عن آرائهن وخبراتهن[٣٢]، وأنهن يعملن داخل السلطة "الذكورية" فى الصحف التى يعملن بها، وأن الصورة السلبية التى تقدم عن المرأة فى الصحافة يتم إنتاجها بوساطة النساء أنفسهن[٣٣]، وأن تغيير هذه الصورة يستلزم أن تكون الصحفيات مؤمنات بأهداف الحركة النسوية (**Feminists**)، وأن

يقتنعن بأهمية دورهن في إحداث تغييرات جذرية في المضامين والصور المقدمة عن المرأة. وانتقدت إحدى الدراسات توقعات الباحثين في أن تؤثر زيادة أعداد الصحفيات تأثيراً إيجابياً بحيث تقدم الصحافة صوراً أكثر إنصافاً للمرأة، وأرجعت ذلك إلى أن المرأة الصحفية مضطرة للتعاون مع زملائها، وأنها تخضع بالضرورة لنظام عمل المؤسسة الصحفية وتراثها بمحدداته الاقتصادية والقانونية والاجتماعية، ومن ثم فهي غير قادرة على إحداث التغيير المنشود[٣٤].

أما الاتجاه الآخر فقد تبنى فكرة أن زيادة تواجد الصحفيات يؤدي إلى تحسين الصورة التي تقدم عن المرأة، وتطرح موضوعات جديدة[٣٥]. وقد بررت الباحثة كاي مايلز (Kay Milles) هذه النتيجة بإجرائها دراسة مقارنة للصفحة الأولى في جريدة (نيويورك تايمز) خلال يناير وفبراير ١٩٩٤، والصفحة الأولى للصحيفة نفسها خلال شهري يناير وفبراير ١٩٦٤، بهدف التوصل إلى التغيرات التي حدثت في مضمون الصفحة، وتوصلت إلى زيادة في الموضوعات الخاصة بالمرأة عام ١٩٩٤ عنها عام ١٩٦٤، وتدور هذه الموضوعات حول الخصوبة والعناية بكبار السن والتحرش الجنسي واستغلال النساء وغيرها.. وأرجعت هذه الزيادة ونوعيتها إلى تزايد أعداد المرأة الصحفية ووصول بعضهن إلى المناصب القيادية في الصحيفة، وأكدت (مايلز) أن كثيراً من الصحفيات فزن بجائزة بوليتزر (Pulitzer) عن موضوعات "لو كن كتبنها منذ عقد أو عقدين لتم دفنهن أحياء في الصحيفة"، ذلك مثل موضوعات الاغتصاب وسوء معاملة الأطفال والعنف الموجه ضد النساء وغيرها.

وتفسر (مايلز) هذه النتائج بأن تغير المناخ الصحفي سمح للمرأة الصحفية وبعض الصحفيين الرجال أن يشكلوا جماعات ضغط داخل صحفهم من أجل إعطاء مزيد من الاهتمام الصحفي بقضايا المرأة[٣٦].

وأشارت جودريك (Goodrick) في دراستها عن أثر التواجد النسائي على عمق التغطية الخبرية، أن المرأة الصحفية تكون أكثر حماساً في تناول الموضوعات التي تخص المرأة[٣٧].

وقد اهتمت عدة دراسات بالمعوقات المرتبطة ببيئة العمل الصحفي التي تعترض

المـرأة الصـحفية، وتقلـل فرصها فى إثبات ذاتها مهنياً والوصول إلى المناصب القيادية، كمـا تعرضـت بعـض الدراسـات لأنمـاط التميـيز ضـد المرأة الصحفية الذى يتخذ أشكالاً مخـتلفة. واتفقـت غالبـية هذه الدراسات على أن أبرز المشكلات التى تعانى منها المرأة الصـحفية، هـى أنـه لا يـنظر إلـيها مـن جانـب رؤسـائها وزملائها بجدية، فتظل فى محـاولات دائـبة لإثـبات وجودهـا وقدراتهـا لمجـرد أنهـا امرأة. وفى دراسة أجرتـها الـرابطة الدولـية للصـحفيين عـام ١٩٩٢، غطت ١٠ دول فى أوربا وشمال أمريكا وآسيا وأفريقـيا، وتوصـل فـيها كـات هولمـان (Kate Holman) إلى أن ٥٦٪ مـن الصـحفيين الممـثلين فـى العينة يعتقدون أن المرأة الصحفية تفضل أن تعالج الموضوعات الخفيفة مثل الاهـتمامات الإنسـانية والموضـوعات الاجتماعـية، وأنهـا غالباً ما تبتعد عن الموضوعات الجادة مثل الاقتصاد والأخبار الخارجية(٣٨).

ومادامـت المـرأة الصـحفية ليسـت سوى امـرأة فى نظر البعض، فإن فرص تعرضها للـتحرش الجنسى تزداد. وقد انعكس هذا فى اهتمام عدة دراسات بهذه القضية، وتوصلت إلى أن الـتحرش الجنسـى يمـثل مشـكلة كـبيرة للسـيدات المشـتغلات فـى الصحف اليومية الأمريكـية- كمـا ذكـرت عـدد مـن الصحفيات- أنهـن تعرضـن لـتجربة الـتحرش الجنسى عدة مرات، والذى يتدرج من توجيه الألفاظ غير اللائقة إلى الاعتداء الجنسى(٣٩).

أمـا التميـيز ضـد المـرأة الصـحفية فـيأخذ أشـكالاً مـتعددة، كما كشفت عنه عدة دراسات، منـها: افتقارهن الفرصة المتساوية فى مكان العمل وفى الأجر وفى الترقى مما أدى إلى نـدرة وجـود المرأة الصحفية فى المراكز القيادية وفى بعض الأقسام، خاصة قسم الأخـبار(٤٠). وكشـفت دراسـة لشـيلدرز (Childers) وآخـرين عـن التميـيز ضـد المرأة الصـحفية فـى الأجـر عـن الوظـيفة نفسـها، وأن المرأة الصحفية فى الجرائد الأمريكية تتقاضـى ٩٢ سـنتاً مـن كـل دولار يدفـع لزميـلها الصحفى فى مستوى الوظيفة نفسها، فمتوسـط دخـل المـرأة الصـحفية عـام ١٩٩١ (٢٨,٧٥٠ دولاراً) بينما الرجال فى مستوى الخـبرة نفسـه يصـل دخـلهم إلى (٣٤,٨٠٨ دولاراً). وأكدت هذه الدراسة أن التفرقة فى الأجـر بـين المـرأة الصـحفية وزميلها الرجل تزيد فى الصحف المتوسطة والكبيرة عنها فـى الصـحف الصـغيرة، حيـث الأجـر الأقـل لـلمرأة لصالح الرجل الأقل موهبة والأقل

خبرة، كما أشارت الدراسة إلى مجال آخر من مجالات التمييز يتعلق بتحديد نوعية الوظيفة والتخصص الذى يتم على أساس (النوع) وليس على أساس الموهبة والخبرة[٤١].

أما دراسة ويفر (Weaver)[٤٢] عن النساء الصحفيات، فقد أكدت أنه مع تساوى الصحفيين والصحفيات فى التعليم والسن والخبرة، فإن الفرق فى الدخول بين الرجل والمرأة يبدأ فى الانخفاض، ولكن صالة التحرير مازال يحكمها الرجال. وأثبتت عدة دراسات أخرى أجريت فى فترة التسعينيات بتمويل من اليونسكو فى كل من فنلندة وألمانيا ونيوزلنده وإسبانيا وتونس والولايات المتحدة عن معاناة الصحفيات فى تلك البلاد من الاختلاف فى الأجر عن العمل نفسه[٤٣].

وأثار التمييز ضد الصحفيات تساؤلاً طرحه (Childers) حول تكلفة التمييز ضد المرأة والمتمثل فى: تكلفة ترك الوظيفة (employee turn over) إما للذهاب لجريدة أخرى وإما للعمل فى مجال آخر غير الصحافة، مما يؤدى إلى فقدان صحفيات ذوات خبرة وموهبة. كما أنه ونتيجة للتمييز والضغوط فإن المستمرات فى العمل، سوف يكون إنتاجهن الصحفى أقل وروحهن المعنوية منخفضة ويكن أكثر تعرضاً للإصابة بالأمراض والغياب عن العمل[٤٤].

وقد حرصت بعض الدراسات فى إطار تناولها للمعوقات التى تعترض المرأة الصحفية أن تتعرض لموضوع الدور المزدوج للمرأة الصحفية، أو التعارض الذى قد ينشأ بين المسئوليات العائلية لها، وطبيعة العمل الصحفى الذى يتسم بعدم انتظام مواعيده، حيث قامت إحدى هذه المؤسسات الصحفية بتقديم تسهيلات للعناية بالطفل، مما يؤدى إلى إجبار الأم الصحفية إلى الاختيار بين مستقبلها المهنى وبين مسئولياتها نحو أطفالها، مما يجعل المساواة الحقيقية بين المرأة الصحفية وزميلها مستحيلة[٤٥].

كما عرضت بعض الدراسات لموضوع تأثير نوع الصحفى (رجلاً أو امرأة) على تغطية الموضوعات الصحفية، بهدف التعرف على "حساسية" المرأة الصحفية نحو موضوعات معينة والاختلاف بينها وبين الرجل الصحفى فى تغطية هذه الموضوعات. وتوصلت إلى أن المرأة الصحفية تختلف عن الصحفى الرجل فى اتجاهاتها نحو أهمية موضوعى رعاية الطفل، والمساواة فى الأجر؛ حيث كانت الصحفيات أكثر اهتماماً

بالموضوع الأول من الرجال من الناحية الكمية والنوعية، كما أنهن أقل اهتماماً من الرجال بالموضوع الآخر من الناحية الكمية، إلا أنهن عندما يتناولن هذا الموضوع يكن أكثر حماساً من الرجال. وتهتم المرأة الصحفية بعناصر مختلفة فى القصص الخبرية حيث تعنى بالإجابة على تساؤلات لا تثير اهتمام زميلها الصحفى[٤٦].

وتتمثل دراسات الجنوب المعنية بالمرأة الصحفية (العينة المدروسة) فى كل من نيجيريا ومصر، حيث إن باقى البحوث المنتمية إلى هذه المنطقة اكتفت بتحليل المضامين الصحفية، ولم تعن بمنتج المادة الصحفية رجلاً أو امرأة. ففى نيجيريا ركزت الدراسة على الأوضاع المتردية للمرأة الصحفية وإقصائها عن مراكز صنع القرار فى المؤسسات الصحفية[٤٧]. أما فى مصر فقد أجريت أربع دراسات خلال الفترة من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٧ عن القائمات بالاتصال، شغلت اثنتان منها ببحث علاقة القائمات بالاتصال بقضايا المرأة المقدمة فى الصحافة وصورة المرأة المصرية لديهن وتصوراتهن عن كيفية مشاركة الصحافة النسائية (مجلات نسائية- وصفحات متخصصة فى صحف عامة) فى دمج المرأة فى عملية التنمية[٤٨]، فى حين عنيت الدراستان الأخريان ببحث أوضاع المرأة الصحفية فى الصحافة المصرية بالنسبة لحجم عمالتهن فى الصحافة والوظائف التى يتقلدنها، والمعوقات المهنية والاجتماعية والنفسية التى يتعرضن لها أثناء وبسبب مزاولتهن لمهنة الصحافة[٤٩].

ويلاحظ أن الدراستين الأخيرتين تتفقان مع ما تطرحه الأجندة البحثية فى دول الشمال من ناحية الاهتمام بالتواجد الكمى للنساء فى الصحافة والمعوقات الخاصة ببيئة العمل الصحفى والظروف المجتمعية التى تعيشها المرأة الصحفية، لكن طبيعة المعوقات التى توصلت إليها الدراسة المصرية تختلف جذرياً فى بعض جوانبها عما كشفت عنه الدراسات الغربية فيما يتعلق بالمعوقات التى تعترض المرأة الصحفية فى دول الشمال، فمشكلة مثل التحرش الجنسى والتمييز فى الأجر عن العمل نفسه والتى تمثل مشكلات حادة للمرأة الصحفية الغربية، لا نجد لها أثراً بالنسبة للمشكلات التى تعانى منها المرأة الصحفية المصرية، وهذا طبيعى فى ضوء النسق الثقافى المصرى الذى يستمد أصوله من قيمنا الإسلامية والعربية، وفى ضوء الدستور المصرى وقوانين العمل التى تؤكد المساواة التامة فى الأجر بين النساء والرجال.

٣ - مجالات الاهتمام الخاصة بموضوعات دراسات جمهور الصحافة النسائية

كشف التحليل عن تأثير واضح للحركة النسوية (Feminism) على بروز الاهتمام بدراسات جمهور المجلات النسائية بين الباحثات المنتميات لهذه الحركة (Feminists)، خاصة في التسعينيات؛ حيث يرين أن هذا النوع من الدراسات يساعدهن على رفع الوعي بين الجمهور النسائي بطبيعة المضامين المقدمة في المجلات النسائية؛ إذ إنها من وجهة نظرهن لا تروج سوى لإبقاء النساء في مكانة متدنية، ومن ثم يستدعي هذا دراسة الجمهور، حتى يستطيع أن يتفهم المضامين التي تشكل وعياً زائفاً، ومن ثم عدم التأثر بما تنشره من مفاهيم تدعم الثقافة "الأبوية"، لذا طالبت هؤلاء الباحثات بأهمية تعليم الجمهور فهم المعاني المتضمنة داخل النصوص.

وجدير بالذكر أن موقف الباحثات الـ (Feminists) من دراسات الجمهور قد تغير كثيراً خلال العقود الثلاثة الماضية، ففي الستينيات والسبعينيات كان هناك إهمال ورفض بين هؤلاء الباحثات لدراسات جمهور الصحافة النسائية، بحجة أن المجلات النسائية لا تنشر سوى المضامين التي تدعم بقاء المرأة في المنزل (Belly Fridan, 1963)، وأنها تؤكد على صورة المرأة السلبية (Tuchman, 1978)؛ ومن ثم فإن القراء تتم تنشئتهم اجتماعياً من خلال هذه المجلات، على أن يروا الحياة وفقاً للمفاهيم والأولويات التي تتبناها هذه المجلات، وفي ضوء ذلك فإن آراء القراء وتصوراتهم بشأن هذه المجلات معروفة مسبقاً، ولا توجد حاجة إلى إجراء دراسات للتعرف عليها. وفي الثمانينيات ومع بروز ما يسمى بالثقافة الشعبية (Popular Culture) واحترام فكرة استمتاع القارئ وسروره، ومع ظهور ما بعد البنيوية (Post Structuralism)(*)، وما بعد النسوية (Post feminism)، أصبح مطروحاً الاهتمام بدراسات الجمهور، كانت بدايته في إطار (الثقافة الشعبية) للتعرف على

(*) تيار نقدي يمثل أحد فروع النظرية النقدية المعاصرة (Critical Theory) ظهر في فرنسا، وانتشر منها إلى كثير من الدول الغربية، ويهدف إلى شرح الأبنية الثقافية والاجتماعية وعلاقتها بالنص من وجهة نظر القارئ.

كـيف يجد القراء سعادتهم فى النصوص. واضطر الباحثون الـ (Feminists) إلى تغيير مواقفهـم مـن بحوث الجمهور، وشهد عقد التسعينيات، كما سبق أن ذكرنا، إسهامهم فى هذه الدراسات بالتركيز على جمهور الصحافة النسائية.

وبصـفة عامـة أصبح مطروحاً فى دراسات الصحافة النسائية أهمية التركيز على قـراء المجـلات النسـائية، وأخـذ توقعاتهم وخبراتهم فى الحسبان[٥٠]، ودراسة علاقة التفاعل بين القراء والمضمون من وجهة نظر القراء.

كشـف التحلـيل عـن رفض عدد من الباحثين للنتائج التى توصل إليها الباحثون الـ (Feminists) فى دراستهم لجمهور الصحافة النسائية، وقد بررن ذلك بأن الصورة النخـبوية والنمطـية و"الافـتراء" على المجلات النسائية الذى يشكل السمة الغالبة فى دراسات الـ (Feminists) قد انعكس فى مستوى تقدير الجمهور النسائى لأهمية هذه المجلات، رغم استمتاعهن بقراءة الموضوعات المنشورة فيها[٥١].

كمـا اهتمـت عـدة دراســات برصد دوافع استخدام المجلات النسـائية لقرائها، وتوصـلت نـتائجها إلى اخـتلاف فـى الإشــباعات الـتى تحققهـــا هـذه المجلات وفقاً لنوعيـتها وطبـيعة جمهــورها والبيئة التى تصدر فيها، وأهدافها. وقد رصدت إحدى هـذه الدراســات الإشـباعات الـتى تـتحقق مـن جـراء اسـتخدام المجـلات النســائية الهولنديــة من وجهــة نظـر قرائهــا، وقد صنفتهـا إلى مجلات تقليدية (Women s Magazines) ومجــلات تعــبر عــن الحــركة النسـوية (Feminists Magazines) ومجـلات "النمـيمة" (Gossip Magazines) الـتى عدتهـا ضمن المجلات النسائية؛ لأن معظـم قـرائها مـن النسـاء. وتوصـلت إلى أن أهـم الإشباعات التى تحققها المجلات التقلـيدية لقـرائها (الـراحة، التعلـيم، مـلء وقـت الفـراغ، التسلية)، وأن أهم أسباب القـراءة هـو أن هـذه المجـلات لا تؤثـر كـثيراً فى مسئوليات القارئة أو واجباتها، ولا تؤثـر فـى بـرنامج المرأة أو جدولها، كما أن هذه المجلات تعطى القارئة إحساساً بالثقة (غالباً غير واقعى) فى قدرتها على التحكم فى حياتها واستعدادها لتقبل أية مفاجآت، مما يعطى شعوراً بالرضا.

وفـى دراسـة مجلـة (Opzig) الهولـندية المعـبرة عـن الحـركة النسـوية، تم

التعرض فيها لنشأة المجلة وتطوراتها وملامحها وجمهورها وخصائصه ومضامين المجلة، وتوصلت إلى أن كثيراً من قارئات المجلة أنكرن انتماءهن للحركة النسوية، وبررت الدراسة ذلك بأن الحركة النسوية ونوادى المرأة ينظر إليها بين قطاعات عريضة من القراء على أنها حركة متطرفة وغير أخلاقية، أما بالنسبة لقائمة الإشباعات التى تحققها هذه المجلة لقرائها، نجد أنه اختفى منها (السهولة والراحة) ليحل محلها (الحرية الفردية والشعور بالتفوق وغيرها).

ورصدت الدراسة بعض المجلات الخاصة "بالنميمة"، وعرضت لأنواعها، وتوصلت إلى أن أهم الإشباعات التى تحققها هى (امتلاك القوة، الشعور بالاتصال..)؛ وذلك نتيجة لما تنشره هذه المجلات من قصص وفضائح للمشهورين والعائلات الملكية(٥٢).

وفى هذا الإطار، أجريت دراستان عن قراء المجلات النسائية اليابانية هدفت الأولى إلى التعرف على الإشباعات التى تحققها مجلة (Katei Gaho) وترجمتها بالإنجليزية (House Hold Graphics) المتخصصة فى كل ما يتعلق بأمور الطهى والديكور، وتتوجه إلى جمهور من النساء الناضجات القادرات مادياً. وتوصلت الدراسة إلى أن أهمية المجلة بالنسبة لقرائها تنبع من "استمتاع" المرأة بما تقدمه لها من موضوعات هى فى جزء منها استمتاع بوهم الهروب من الأهداف التى لا تستطيع القارئة أن تحققها فى كثير من مجالات الحياة الاجتماعية(٥٣).

وأجريت الدراسة الثانية على قراء ثمانى مجلات يابانية نسائية، تتوجه إلى جمهور النساء غير المتزوجات (Single Women)، وتوصلت الدراسة إلى أن المجلات والشابات يتبادلن مفاهيم مشتركة حول الاستقلال عن الحياة الزوجية. وعلى الرغم من أن هذه المجلات تركز على العلاقات مع النفس والأصدقاء، فإن النسق القيمى اليابانى يجعل المرأة غير المتزوجة أكثر ارتباطاً بمحيط أسرتها ورؤسائها فى العمل ومدرسيها القدامى، أى بالنظام الاجتماعى الذى تعودت عليه(٥٤).

وقد بحثت إحدى الدراسات فى تأثير الصورة النمطية للمرأة فى الإعلانات المنشورة فى المجلات النسائية على تكوين الصور الذهنية حول دور المرأة لدى جمهور من طلاب المدارس الثانوية (بنين وبنات)، وتوصلت الدراسة التجريبية إلى أن التعرض

للإعلانات التى تركز على الصور التقليدية لأدوار المرأة تقوى إحساس الطلاب بالتمييز بين الرجل والمرأة، وأن التعرض للصورة الإيجابية أو السلبية للمرأة يؤثر فى قناعات وتوقعات الجمهور بالنسبة للحقيقة الاجتماعية فوراً وعقب التعرض لها(٥٥).

وكشف تحليل دراسات دول الجنوب، عن أن بحوث الصحافة النسائية مازالت تدور بشكل أساسى حول المضامين، ويكاد يختفى من اهتماماتها دراسات الجمهور القارئ لهذه الصحافة، والوضع فى مصر لا يختلف كثيراً، حيث لا تزال هناك ندرة فى بحوث قراء الصحف بوجه عام والصحافة النسائية بشكل خاص. ومع ذلك فإن قناعة سائدة بين عدد كبير من الباحثين المصريين والمعنيين بصحافة المرأة بأن هناك عوائق تحول دون أن نتعرف على احتياجات هذا الجمهور اتفاقاً مع الاتجاهات الحديثة فى تضمين رؤية القارئ فى الاعتبار، وهو ما سعت إليه الدراسة التى قام بها قسم الصحافة بكلية الإعلام، بعنوان "المرأة المصرية والإعلام فى الريف والحضر"، ولتحقيق هذه الأهداف، تم تطبيق الدراسة على عينة من النساء المصريات فى قريتين ومركز حضارى(٥٦). ومع أهمية هذه الدراسة فإنه مازال هناك قصور كمى ونوعى فى دراسات جمهور الصحافة النسائية، مما يستدعى تضافر جهود الباحثين- المهتمين بالصحافة المتخصصة على وجه العموم والصحافة النسائية تحديداً- لدراسة جمهور الصحافة النسائية والتعرف على الإشباعات التى تتحقق لدى هذا الجمهور من قراءة المجلات والصفحات النسائية ودورها فى تحديد أولويات الجمهور، وتغيير الصورة التقليدية السلبية لدى النفس ولدى الآخرين.

ثانياً : دراسات الصحافة النسائية : الجوانب المنهجية والإجرائية

تقع بحوث الصحافة النسائية ضمن الدراسات التى يتداخل فيها الكثير من الأطر النظرية والمنهجية (Interdisciplinary)، خاصة بعد ما أفرزته الحركة النسوية (Feminism) من تأثيرات على طبيعة الموضوعات والأدوات البحثية التى تعتمد عليها، مما أدى إلى ظهور ما يسمى (المنهج النسوى) (Feminist Methodolgy) الذى يركز على العلاقة بين الدراسات النسائية (يقوم بها نساء أو تجرى عن أو على النساء) والحركة النسوية.

وفى ضوء هذا "المنهج" فإن موضوعات البحوث التى تعتمد عليه يجب أن تتحدد بالمتطلبات الاستراتيجية والنوعية لحركة المرأة.

وقد أثارت هذه الأفكار مناقشات حادة منذ أواخر السبعينيات؛ حيث لم تحظ بالتأييد الكامل من الباحثين الذين أثاروا تساؤلات حول : هل هناك بالفعل "منهج" للدراسات النسوية؟ وما العلاقة بينه وبين المناهج الأخرى، وظلت هذه التساؤلات دون إجابة، لكنها طرحت أهمية تنمية وخلق مناهج وأدوات جديدة فى دراسات الصحافة النسائية إلى جانب المناهج والأدوات التقليدية المتعارف عليها[٥٧].

وقدم الاتجاه النقدى المعارض للحركة النسوية الذى يعبر عنه بـ (Post Feminism)، رؤية لمداخل نظرية مختلفة فى دراسة المرأة والإعلام، قامت على نقد المداخل النفسية والتحليل النفسى والمداخل الاجتماعية والثقافية. وقدمت الباحثة ميرا ماكدونالد (Myra Macdonald) المنتمية لتيار (Post Feminism) دراسة شاملة لهذه المداخل المستخدمة فى دراسات الـ (Feminism)، مفندة قدرة كل منها على تقديم تحليل واقعى لعلاقة المرأة بالإعلام، واقترحت ماكدونالد تبنى مدخل الحداثة (Modernism) والبنيوية (Stucturalism) وما بعد البنيوية (Post Struturalism) والتفكيك (Deconstruction). وذلك بالاهتمام بدراسة النص والدلالات التى يعبر عنها فى ضوء الواقع السياسى والاقتصادى والاجتماعى للمتلقى، ومن وجهة نظرها فإن ذلك يقدم نظرية ثقافية تزود الباحثين بإطار عمل فى دراسات تمثيل المرأة فى وسائل الإعلام (Representation of Gender)[٥٨].

كما كشف تحليل دراسات الصحافة النسائية أن معظمها يقع ضمن الدراسات الوصفية بمستوياتها التحليلية والتفسيرية التى تعتمد على الطرق الكمية والكيفية لتقديم شروح للظواهر التى تتعرض لها هذه الدراسات، فى حين أن الدراسات التجريبية مازالت قليلة[٥٩].

ومما يلاحظ ندرة اعتماد الدراسات التى أخضعناها للتحليل على المداخل النظرية فى وضع فروضها البحثية مقارنة باعتمادها على نتائج الدراسات السابقة فى موضوع الدراسة وفى وضع هذه الفروض أو صياغة تساؤلاتها الرئيسية.

وكشف التحليل عن تعدد الأدوات البحثية المستخدمة في جمع المادة وعلى وجه الخصوص، تحليل المضمون بشقيه الكمي والكيفى مع التركيز على التحليل الدلالى اللغوى للنص الصحفى فى المجلات النسائية، وذلك مع مقارنتها بخطاب الحركة النسوية. وتأتى المقابلة بأشكالها المختلفة (مقابلة طولية Lengthy Interview - مقابلة متعمقة Interview - مقابلة جماعية Group Interview) فى مقدمة أدوات جمع البيانات المستخدمة فى دراسات الجمهور والقائم بالاتصال. كذلك اعتمدت إحدى الدراسات على إجراء المقابلة البحثية عن طريق برنامج كمبيوتر خاص عبر الهاتف. وبرز - فى الدراسات التى تعرضت لبيئة العمل الصحفى ووضع المرأة الصحفية فى صالة التحرير - اعتمادها على الملاحظة بالمشاركة، بوصفها وسيلة مهمة لجمع البيانات. كذلك استخدمت كثير من دراسات الجمهور والمرأة الصحفية استمارة الاستبيان لجمع البيانات اللازمة، وتم تطبيقها عن طريق البريد (ail Survey)[٦٠]، أو عن طريق المقابلات التى تتم إما باستخدام التليفون فى حالة انتشار المبحوثين فى أماكن متباعدة أو عن طريق المقابلات التى تتم بشكل مباشر مع المبحوثين والتى يجريها الباحث بنفسه أو بمساعدة الآخرين.

وبالرغم من استمرار معظم دراسات الصحافة النسائية فى تبنى أساليب التحليل (الكمية والكيفية) التقليدية للمضامين الصحفية، فإن عدداً من الدراسات أخضعت للمناقشة والنقد استخدام تحليل الخطاب ودلالات النص فى الدراسات الميدانية، وذلك بتحليل البيانات التى يتم جمعها من خلال المقابلات بما يعنى أن استخدام تحليل الخطاب لم يعد مقصوراً على دراسة النصوص الصحفية فقط، بل يمكن توظيفه فى الدراسات الميدانية، وذلك من خلال النموذج الذى قدمه (Strauss and Corbin) عندما وضعا دليل ترميز يضم فئات مفتوحة (Encompassing). وتصنف كلمات المبحوثين فى المقابلة ثم الربط بينها فى علاقات بين هذه الفئات، والخروج باستنتاجات تعتمد على المهارات التفسيرية والنظرية للباحث[٦١].

كما استخدمت إحدى الدراسات تحليل التواتر (Repertoire analysis) فى الكشف عن الموضوعات المتواترة (المتكررة) فى المقابلات الطولية التى أجرتها مع عينة

من المبحوثين للكشف عن دواعى قراءة المجلات النسائية، وذلك فى إطار أسلوب (تحليل الاستقبال) (Reception Analysis). ويمثل تحليل التواتر مدخلاً (Micro Sociogical Approach) ويعد أداة فى الوقت نفسه تساعد على إبراز المعانى التى يجب الانتباه إليها فى أقوال المبحوثين، وإدراك النسق الثقافى الذى يكون مجموعة من الأفكار الثابتة(٦٢).

أما دراسات الجنوب، فمازال تحليل المضمون هو الأداة المهيمنة على دراسات الصحافة النسائية خاصة مع النقص الواضح فى الدراسات الميدانية والتجريبية، والتركيز بشكل أساسى على دراسات المضامين الصحفية، وإن كان مطروحاً فى الدراسات الغربية أهمية إيجاد مناهج ومداخل بحثية جديدة فى دراسات الصحافة النسائية، فإنه أكثر إلحاحاً فى دراسات دول الجنوب؛ حيث لابد أن تختبر قدراتها فى تطوير أدواتها وأساليبها التحليلية بما يتلائم مع طبيعة الظواهر المدروسة وطبيعة الاحتياجات البحثية فى هذه الدول.

خاتمة الدراسة

فى ضوء المشكلة البحثية التى تتصدى لها هذه الدراسة وأهدافها وتساؤلاتها: عرضت فى الصفحات السابقة رصداً لأهم الاتجاهات الحديثة لدراسات الصحافة النسائية فى عدد من دول العالم المتقدم والنامى، سواء على مستوى الموضوع ومجالات الاهتمام أو على مستوى الجوانب المنهجية والإجرائية فى بعض الدراسات. وانطلاقاً من النتائج التى توصلت إليها أرى من المفيد التأكيد على النقاط الآتية:

- غلبة الرؤية النقدية فى تناول دراسات الصحافة النسائية، بدءاً من المشكلة البحثية المطروحة فى هذه الدراسات، ومروراً بإجراءاتها المنهجية والإجرائية، وانتهاءً بنتائجها التى تفسرها من منطلقات نقدية غير تقليدية. ويرجع ذلك فى كثير من الأحيان إلى أن غالبية من يتصدون لهذه الدراسات من ذوى التوجهات العقائدية فيما يتعلق بقضايا المرأة وحركة تحريرها.
- يلاحظ وجود علاقة ارتباطية بين دراسات الصحافة النسائية على المستوى الموضوعى والمنهجى وحركة المجتمع بصفة عامة، والحركة النسائية وتطورها وطبيعة أهدافها ومطالبها بصفة خاصة.

- رصد المسح اتجاهاً نحو الاهتمام بالتأصيل التاريخى لنشأة الصحافة، النسائية بداية من القرن التاسع عشر، بهدف التعرف على ملامح التطور الذى شهدته هذه الصحافة وطرحت هذه الدراسات تساؤلات مهمة مازالت مثارة حتى الآن؛ من بينها: هل هناك ضرورة لوجود أقسام للمرأة فى الصحف العامة؟ هل يقف الإعلان وراء وجود هذه الأقسام واستمرارها؟ لماذا تستمر المجلات النسائية بشكلها ومضامينها على فترات متلاحقة رغم النقد الموجه إليها؟ كما أنهم ربطوا بين ظهور المجلات النسائية واتساع الحركة الإعلانية.
- ظهر التباين الواضح بين دراسات الصحافة النسائية فى دول الشمال وبينها فى دول الجنوب من حيث مناطق الاهتمام والتركيز على العملية الاتصالية بوجه عام – فعلى حين تتوقف معظم دراسات الجنوب عند مرحلة تحليل الرسائل المقدمة (المضمون) تتجاوز دراسات الشمال هذا المستوى – دون إهماله- إلى دراسة منتج المادة الصحفية (المرأة الصحفية) ومتلقيها (الجمهور)، وتقدم رؤى جديدة فى الأدوات البحثية وأساليب التعامل مع المادة العلمية.
- على الرغم من الاتجاه الذى بدأ يولى اهتماماً ملحوظاً بالأطر النظرية الغربية فى دراسات الصحافة المصرية، فإنه لوحظ عدم الاحتفاء بهذه الأطر النظرية والفلسفية فى كثير من دراسات الصحافة النسائية سواء فى دول الشمال أو الجنوب.
- تثير دراسات الصحافة النسائية فى دول الشمال الكثير من المجالات البحثية التى مازالت تعانى من إهمال واضح بين الباحثين المصريين، خاصة دراسات جمهور الصحافة النسائية، والعلاقة المتبادلة بين هذا الجمهور والصحيفة النسائية (من يصنع أجندة من؟).
- على الرغم من الاتجاهات الحديثة لمسارات دراسات الصحافة النسائية فى العالم المتقدم التى كشفت عنها هذه الدراسة، فإنها تلفت النظر إلى ضرورة الانتباه إلى عدم انسياق باحثى دول الجنوب- ومن بينها مصر- إلى أجندة الاهتمام البحثية فى الدول الغربية، انطلاقاً من خصوصية قضايا المرأة فى كل دولة، التى تستمد من النسق القيمى والثقافى السائد فيها- مع التأكيد أن هذا لا يعنى عدم التطور، أو البحث عن الجديد، أو الانغلاق والعزلة عن الاتجاهات البحثية الحديثة.

هوامش

(1) Busby, Lenda J. and Leich, Grey,: "Faminism and Advertising Inteaditional and non Traditional Women Magazines 1950s-1980s, Journalism Quarterly, Vol.70, No.2, Summer, 1993.

(2) Lingyang - Mei,: "Women's Pages or People's Pages, The Production of News for Women in the Washington Post. Journalism and Mass Comm. Quarterly, Vol.73, No.2, Summer, 1996.

(3) Women's Movement" Microsft (R) ENCARTA (R) Encyclopedia, 1998.

(4) Lafky, Sue (et.al.), Looking Through Gendered Lences: Female Stereo Typing in Advertisments and Gender Rule Expectation, Journalism and Mass Comm. Quarterly, Vol.73, No.2, Summer, 1990.

Rokow, Lana F., A Bridge to the Future: Re-visioning Gender in Communication. In Women in Mass Communication, Challenging Gender Values, Sage Publication, 1989, pp.299-311.

(5) Zoonen, Liesbet Van, Feminist Media Studies, Sage Publication, London, 1994.

(6) Childers, Kim Walsh (et.al.), Sexual Harassment of Women Journalists. Journalism and Mass Comm. Quarterly. Vol.73, No.3, Autumn, 1996.

(7) Lafky, Sue. Op.Cit.

(٨) انظر على سبيل المثال :

Glasser, Charlotte Kwok, "Patriarchy, Mediated, Desire and Chinese Magazine Fiction, Journal of Communication, Vol.47, Winter, 1997.

Rhode, Deborah L. "Media Images, Feminist Issues, Signs, Spring, 1995.

Budgeon, (Shelley),: From Feminism to Post Feminism. Women Studies

International Form, Vol.18, No.2, March - April, 1995.

Childers. Op.Cit.

Budgeon, Op.Cit.

Zoonen, Op.Cit.

(٩) مثال ذلك :

Kahn, Kim Fridkin and Goldenberg, Edie, N: The Media Obstacle or Ally of Feminists,: ANNALS, Vol.515, May, 1991.

Ferrell, Amy Erdman,: Feminism and Media, Introduction, Signs, Vol.20, No.3, Spring, 1995.

(10) Ling-Yang - Mei, (Op.cit.).

(١١) مثال ذلك :

Chiders, Kim Walsh (et.al); Women Journalists Report Discrimination in News Rooms. N. R. J., Vol.17, No.3-4, Summer - Fall, 1996.

Childers, Sexual Harassment of Women Journalists. Op.cit.

Goodrick, Evelyn Trapp, Editorial Writer's Approaches to Select Women's Issues. N.R.J., Vol.12, No.3, Summer, 1991.

Mills, Kay, What Differences Do Women Journalists Make? In Women, Media and Politics, Oxford University Press, 1997.

Miller, Phyllis and Miller, Randy, The Invisible Women: Female Sports Journalists in the Work Place, Journalism and Mass Comm. Quarterly, Vol.72, No.4, 1995.

(12) Hermes, Joke, Reading Women's Magazines, An Analysis of Every Day Use, Polity Press, U.K., 1997.

(13) Zoonen, Liesbet Van, Op.cit.

(١٤) من أمثلة دراسات بعض دول الجنوب:

Leslie, Molara Ogundipe, The Image of Women and the Rule of The Media In a New Political Culture In Nigeria, African Media Review, Vol.4, No.1, 1990.

Nassange, Linda Goretti; Women, Development and Media, The Case for Uganda, Women, Media and Society, Vol.19, No.3., July, 1997.

Biron, Rebecca E., Feminist Perodicals and Political Crisis in Mexico: Fem, Debate, Feminista and la Correa Feminista in the 1990s, Feminist Studies, Vol.22, No.1, Spring, 1996.

Glasser, Charlotte Kwok, Patriarchy Mediated Desire and Chinese Magazine Fiction, Op.cit.

(١٥) نموذج لهذه الدراسات :

- جيهان إلهامى، الصحافة المصرية وقضايا المرأة العربية خلال العقد العالمى للمرأة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ١٩٨٩.
- فاتن الطنباوى، موقف الصحافة تجاه قضايا المرأة: دراسة تحليلية لمضمون الصحف الثلاث الأهرام والأخبار والجمهورية منذ ١٩٧٥ إلى ١٩٧٩، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ١٩٨٦.

• مصطفى سويف وأخريات، صورة المرأة كما تقدمها وسائل الإعلام، دراسة فى تحليل مضمون الصحافة النسائية، التقرير النهائى، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٣.

(١٦) للاستعلامات القاهرة، أبريل ١٩٨٦.

(١٧) عواطف عبد الرحمن وآخرون، المرأة المصرية والإعلام فى الريف والحضر، قسم الصحافة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ١٩٩٥.

(١٨) نجوى كامل أميرة العباسى، القائمات بالاتصال فى الصحافة المصرية، قسم الصحافة، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ١٩٩٣.

• نجلاء أبو سمرة، معوقات الأداء الإعلامى للصحفيات المصريات: دراسة ميدانية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، فرع سوهاج جامعة جنوب الوادى، ١٩٩٥.

(19) Wolf, N.; The Beauty Myth: How Images of Beauty are Used Against Women and Fire With Fire, Chatto and Windus, London, 1990.

(20) Zoonen, Liesben Van, Op.cit., p. 105.

(21) Budgeon, Shelly, Op.cit.

(22) Gallagher, M., Unequal Opportunities: Update. Paris. UNESCO, 1985.

(٢٣) انظر على سبيل المثال :

Kahnkim Fridkin,: The Disorted Mirror: Press Coverage of Women Candidates Statewide Office, Journal of Politics, Vol.56, No.1, February, 1994.

Carrol, Suza and Schreiber Ronnee, Media Covevage of Women in 103 Congress. Media, Women and Politics, Op.Cit.

Alexander, Sue, Newspaper Covevage of Ahletic as a Function of Gender, Women's Studies International Forum.

(24) Budgeon, Shelly, Op.cit.

Peirce, Kate,: Socialization of Teenage Girls Through teen-Magazines Fiction, Kenssas City U.S.A. August, 1993.

Evans, Ellis, D (et.al). "Content Analysis of Contemporary teen Magazines for Adolescent Females Women Studies International Forum, 1991.

(25) Busby, Lenda and Leichty - Grey, Op.cit.

(26) Leslie, Molara Ogundipe, Op.cit.

Nassange, Linda Goretti, Op.cit.

Glasser, Charlotte Kwok, Op.cit.

• عواطف عبد الرحمن وآخرون، مرجع سابق.

(27) Biron, Frebecca, Op.cit.

(٢٨) انظر على سبيل المثال :

Henery Suzan,: Changing Media History Through Women History, In; Women in Mass Communication, Challenging Gender Values, Op.cit.

Gender Patterns in Media Empolyment, UNESCO Reporters and Papers on Mass Communication, 110 Paris, 1995.

Weaver, David,: Women as Journalists. In Women, Media and Politics, Oxford University Press, U.K. 1997.

Childers (et.al), Women Journalists Report Discrimination in News room. Op.cit.

(29) Henery, Suzan,: Op.cit.

(30) Steeves, Leslie,: Gender and Mass Communication in a Global Context. In, Women in Mass Communication, Op.cit.

Weaver, David, Op.cit.

Gender Patterms, UNESCO, Op.cit.

Henery Suzan, Op.cit.

(31) Steeves, Leslie, Op.cit.

(32) Rakow, Lana F. Op.cit.

(33) Gender Patterns in Media Employment, Op.cit.

(34) Zoonen, Liesbet Van: Feminist Media Studies, Op.cit.

(35) Rhode, Deborah L., Media Images, Feminist Issues. Op.cit.

(36) Mills, Kay,: What Difference Do Women Journalist Make. Op.cit.

(37) Goodrick, Evelyn Trapp, Editorial Writers Approaches to Select Women's Issues, Op.cit.

(38) Gender Patterns in Media Employment, UNESCO, Op.cit.

Zoonen, Feminist Media Studies, Op.cit.

(39) Childers (et.al).: Sexual Harassment of Women Journalists. Op.cit.

(40) Miller, Phyllis and Miller Randy; The Invisible Woman; Female Sports Journalists in the Work Place, Op.cit.

(41) Childers (et.al) Women Journalists Report Discrimination, Op.cit.

(42) Weaver, David, Women as Journalists, Op.cit.

(43) Gender Patterns in Media Employment, Op.cit.

(44) Childers (et al) "Women Journalists Report Discrimination, Op.cit.

(45) Zoonen Lies Bet Van, Op.cit.

Weaver, David, Op.cit.

Gender Patterns in Media Employment, Op.cit.

(46) Goodrick, Evelyn Trapp, Editorial Writers Approaches to Select Women's Issues, Op.cit.

Milles, Kay, Op.cit.

(47) Leslie, Molara Ogundipe, Op.cit.

(٤٨) عواطف عبد الرحمن وآخرون، مصدر سابق.

- جيهان الهامي، مصدر سابق.

(٤٩) نجوى كامل   أميرة العباسي، مصدر سابق.

- نجلاء أبو سمره، مصدر سابق.

(50) Winship, J.: Inside Women's Magazines, Marion Boyars, London, 1991.

(51) Zoonen, Liesbet Van, Op.cit.

Hermes, Joke, Reading Women's Magazines, Op.cit.

(52) Hermes, Joke, Op.cit.

(53) Moeran, Brian, Op.cit.

(54) Nancy Rosen Berger, Antiphonal Performance?: Japanese Women's Magazines and Women's Voices: In Women Media and Consumption in Japan, Curzon Press, Richmond, 1995.

(55) Logky (et al), Looking Through Gendered Lences: Female Stereo Typing In Advertisment and Gender Role Expectations, Op.cit.

(57) Zoonen, Liesbet Van, Op.cit.

(58) MacDonald, Myra,: Representing Women; Myth of Femininty: The Popular Media; Edward Arnold, London, 1995.

(59) Hermes, Joke, Op.cit.

(60) Goodrick, Evelyn Trapp, Op.cit.

(61) Zoonen, Liesbet Van, Op.cit.

(62) Hermes, Joke, Op.cit.

- Beetham, Margaret,: A Magazine of her own Domesticity and desire in the Women's Manazine - 1800-1914, London, Routledge, 1996.

- Jolliffe, Lee, Women's Magazine in the 19th Century, Journal of Popular Culture. Vol. 27, No.4, Spring, 1994.

- Kitch, Carolyn, Changing Theortical Perspectives Women's Media Image: The Emergence of Patterns In a new area of Historical Scholarship. Journalism and Mass Communication Quarterly. Vol.74, No.3, Autumn 1997.

- Ling Yang - Mei, Women's Pages or People's Pages the Production of News for Women in the Washington post in the 1950s. Op.cit.

قائمة بالمجلات العلمية التى اعتمدت الدراسة على ما بها من بحوث:

- The ANNALS The American Academy of Political and Social Science.

- The Journal of Politics, University of Texas.

- Journal of Communication, International Communication Association.

- JPC (Journal of Popular Culture). Popular Culture Association.

- Feminist Studies.

- Signs (Journal of Women in Culture and and Society) University of Chicage.

- Journalism Quarterly.
- Journalism and Mass Communication Quarterly.
- Feminist and Media Studies.
- African Media Review.
- N.R.J (Journal of Newspapers Research).
- Women, Media and Culture.
- Women Studies International Forum.

قائمة بالكتب التى اعتمدت الدراسة على ما بها من بحوث:

-Zoonen, Liesbet Van,: Feminist Media Studies, Sage Publication, London, 1994.

- Hermes, Joke,: Reading Women's Magazines: An Analysis of Everyday Media Use, Polity Press U.K. 1997.

- Wolf, N.: The Beauty Myth: How Images of Beauty are use against Women. Chatto and Windus, London, 1990.

- Norris, Pippa: Women, Media and Politics, Oxford University Press, 1997.

الصحافة النسوية فى العراق، البدايات والحصار

نرمين المفتى

مدخل

يقسم الدارسون الصحافة إلى قسمين: عام ومتخصص، للمتخصصة دور مهم فى حياتنا اليومية، بكل فنونها من خبر وتعليق وصور وكاريكاتير.

وفى محاضرة ألقاها فى الدورة الرابعة للمعهد القومى التابع لاتحاد الصحفيين العرب، بغداد - ١٩٧٥، يعرّف ربيع غيث الصحافة المتخصصة بأنها جميع الصحف التى تعالج فنا واحدا من فنون الحياة ولا تتعدى سواه، والمقصود بها كذلك، الصحافة التى تخاطب فئة أو قطاعا أو هيئة.

وعلى الذى يختار العمل فى هذه الصحافة أن يضع أمامه أساسين : موضوعاً محدداً وهدفاً واضحاً. وعليه أن يكون ملماً بالقطاع أو بالتخصص الذى يعمل به. كذلك فإن قراء الصحافة المتخصصة من القطاع نفسه أو من المهتمين به. ومن خلال الشرح الآنف نستطيع أن نقول إن الصحافة النسوية تنتمى إلى الصحافة المتخصصة.

المقدمة

بدأت الصحافة النسوية فى العراق سنة ١٩٢٣، حين بدأت (بولينا حسون) بإصدار مجلتها (ليلى). وإن كانت السيدة (مريم نرمة) تعتبر أول صحفية عراقية؛ إذ نشرت مقالاتها التى تدعو إلى تحرر المرأة وتطورها باسمها منذ عام ١٩٢١، لتصدر فيما بعد، مجلتها الخاصة (فتاة الرافدين) عام ١٩٣٧.

تميزت السنوات قبل تموز ١٩٥٨ بعدم الاستقرار السياسى الذى تسبب فى عدم الاستقرار الاقتصادى، لهذا السبب ولأسباب أخرى منها الاجتماعية والمادية، كانت المجلات والصحف النسوية تظهر وتختفى. بعد ١٩٥٨، استقرت الصحافة عامة فى العراق، وتم إصدار القوانين الخاصة وازدهرت الصحافة النسوية. وفى ١٧-٣٠ تموز ١٩٦٨، صدرت مجلة المرأة بانتظام إلى أن توقفت فى أيلول ١٩٩٠ بسبب الحصار الذى فرض على العراق فى آب من العام نفسه من قبل الأمم المتحدة.

وعلى العموم، تميزت الصحافة النسوية فى العراق بأن لها لغة كتابة وأسلوباً خاصين مع كل مرحلة تاريخية، وإن كانت دائما بهدف واحد : النهوض بواقع المرأة خاصة والمجتمع عامة.

المبحث الأول

الصحافة النسوية فى العراق، تاريخ الإنشاء:

فى البدء علينا الإشارة إلى أن للصحافة النسوية مفهومين، صفحات المرأة فى الصحف اليومية والأسبوعية، والثانى هو المجلات المتخصصة بشئون المرأة.

أول بداية حقيقية للصحافة النسوية العراقية كانت الزوايا التى ابتكرتها أول صحفية عراقية (مريم نرمة) عام ١٩٢١، إذ كتبت تلك الزوايا باسمها الصريح، حين لم تكن هناك صفحات متخصصة تكتبها نساء، بل كانت هناك أسماء نسوية يختفى وراءها أصحابها الرجال.

واستمرت مريم نرمة فى الكتابة والدعوة إلى تثقيف المرأة وإفساح الفرص أمامها، لتصدر فى ١٥ تشرين أول، أكتوبر - ١٩٢٣ أول مجلة نسوية عراقية باسم ليلى لصاحبتها (بولينا حسون)، مع عبارة وشَّحت غلافها الأول تقول (فى سبيل نهضة المرأة العراقية وهى مجلة نسائية تبحث فى كل مفيد وجديد بالعلم والفن والأدب والاجتماع وتدبير المنزل).

إذن، منذ أول صحيفة نسوية عراقية، تخصصت هذه الصحافة بالمرأة من خلال المجتمع، فإن كان هدفها نهضة المرأة فإن لها هدفا آخر هو تطوير المجتمع وتحديثه. وكان من أهم كُتَّاب "ليلى" الشاعران الكبيران الزهاوى والرصافى، وهما من أنصار تحرير المرأة، والشيخ ناظم الدجيلى وسلمى صائغ وأنوار شاؤول.

فى العدد الأول تقول صاحبتها ورئيسة التحرير فى افتتاحيتها (إن المجلة النسائية ليست من الكماليات)، وأكدت أن شعارها الحق والإخلاص للمرأة العراقية والأسرة. وبمراجعة مواد العدد الأول تظهر شئون اجتماعية عامة وتخصص بعض الصفحات بشئون المرأة، فضلا عن أخبار غريبة وطريفة ترجمت من بعض الصحف الأجنبية. ومن الواضح اهتمام المجلة بالأقلام النسوية الشابة. واستمرت المجلة عبر

أعدادها فى محاولة تحسين النظام الاجتماعى ونبذ بعض العادات والتقاليد التى تحول دون تقدم المرأة العراقية. وأكدت أنها ستكون صريحة فى النشر ولن تجامل.

وهاجم عدد من الصحفيين والقراء المجلة واتهموا بولينا حسون بتهمة ستستمر مع نجاح كل كاتبة عراقية وربما عربية، أيضاً، وهى أنها لا تحسن الكتابة، وأنهم لم يشاهدوها تكتب. ومع اشتداد الهجمات، ترفعت السيدة بولينا عن الرد واستمرت فى العمل كصحفية، لكن مجلتها الرائدة توقفت عن الصدور فى سنتها الثالثة.

ومهما كانت المعارضة ضد ليلى، فإنها أثبتت مقدرتها على إقناع النساء بحقوقهن، وكانت فاتحة للصفحات والزوايا الخاصة للمرأة فى الصحف. وتوجهت العديد من الفتيات إلى تكملة الدراسات.

فى سنة ١٩٣٥، أصدرت جريدة (الناس) فى مدينة البصرة ملحقا أسبوعيا خاصا بالمرأة، ترأست تحريره السيدة فكتوريا نعمان. فى تلك السنة كانت الفتاة العراقية قد وصلت إلى مراحل دراسية متقدمة، وبعضهن بدأن العمل فى وظائف مرموقة.

وفى ١٧- ٦- ١٩٣٦، صدرت صحيفة أسبوعية باسم (المرأة الحديثة)، صاحبة الامتياز (حمدية الأعرجى) ورئيس تحريرها (فاضل راجى). واهتمت الصحيفة بالقضايا النسوية ونهضة المرأة، كذلك، بدأت بنشر الكاريكاتير عن الوضع الاجتماعى، وسلكت طريق النقد الصريح. من أهم كتابها : زكية عبد الجبار ونعمان الهيتى. وتوقفت الصحيفة عن الصدور بعد ثمانية أعداد لكون صاحبة الامتياز موظفة، وقانون المطبوعات الصادر آنذاك لا يسمح بمنح الامتياز لأصحاب الوظائف.

وفى ٢٩- ٨- ١٩٣٦، صدرت مجلة (فتاة الرافدين)، صاحبة الامتياز (حسيبة راجى) ورئيس التحرير (فاضل راجى) وتوقفت فى ١٩٣٩.

وفى ١٢- ١٩٤٣، صدرت مجلة (فتاة الرافدين) فى البصرة عن دائرة العلاقات العامة فى القنصلية البريطانية، وترأست تحريرها السيدة مكفرسن، وتعتبر أول صحيفة فى العراق تصدر بالألوان وبورق صقيل ولها مراسلون فى الدول العربية. وتوقفت عن الصدور فى ٧- ١- ١٩٤٧.

وفى ٥- ١- ١٩٤٦، أصدرت جمعية الرابطة النسائية للدفاع عن حقوق المرأة

الـتى سبق لهـا أن تأسست فـى ١٩٤٢ لـرفع مسـتوى المـرأة ومكافحـة الأمية – مجلة (تحريـر المـرأة)، كـان نعـيم شـهربانى مديـرها المسئول، وهدفها الإسهام فى تحرير الـمجـتمع العـراقى ورفع المستوى الثقافى والعلمى من خلال المرأة وتأسيس وعى وطنى. مـن كتابها: عفيفة رؤوف، د. آمال الزهاوى، د. سائحة زكى، نورى الراوى. وعينت لها مراسلين، وتوقفت عن الصدور بعد عددين فقط.

وفـى ٢٥ – ١٠ – ١٩٤٦، أصـدرت جمعية حماية الطفل، مجلة (الأم والطفل)، رئـيس تحريـرها: بهـاء الدين نورى، مديرها المسئول المحامى نشأت السنوى، هيئة الـتحرير: د. لمعان أمين زكى وعبد الأمير علاوى، وكتابها: سعاد العمرى، د. إحسان داوود، مائدة نجيب. و اهتمت الـمجلة بصحة الأم والطفل، وصدرت دون انتظام.

وفـى ١ – ٨ – ١٩٤٦، صدرت مجلـة (الـرحاب)، صـاحبتـها ورئيسة التحرير أقـدس عـبد الحمـيد، مديـرها المسـئول المحامى محمود عبود الخفاف. هدفها مساعدة المـرأة الحديـثة فى نهضتها والدفاع عنها وتقوية العائلة على أسس من المحبة والألفة. مـن كـتابها: كـامل عـلاوى، عـباس كاشـف الغطاء. وتميزت بأنها أول صحيفة نسوية تضـع فيها رئيسة التحرير صورتها الشخصية مع افتتاحيتها. ورغم تأكيدات الصحيفة بأنهـا اجتماعـية إلا أنهـا أخـذت مـنحى سياسـياً واضحاً فى أعدادها التى صدرت دون انتظام حتى عام توقفها ١٩٥٣.

وفـى ١٧ – ٩ – ١٩٤٨، صـدرت مجلـة (بنـت الرشـيد) لصـاحبتها ورئيسـة الـتحرير درة عـبد الوهـاب الـتى كانـت قد أصبحت صحفية مشهورة. من أهم كتابهـا: رزيـنة الـزهاوى، سوسـن عبد الله، عبد المجيد لطفى. ولم تستمر الـمجلة طويلاً، لكن درة عبد الوهاب مثلها مثل غيرها من صاحبات الامتياز، استمرت فى العمل كصحفية.

وفـى ١ – ٥ – ١٩٥٠، أصدر الاتحاد النسائى مجلة (الاتحاد النسائى)، صاحبة الامتياز آسيا توفيق وهبى.

ولا تفوتـنى الإشـارة إلى أن السـيدة مـريم نرمة، أول صحفية عراقية، كانت قد أصدرت مجلتها (فتاة العرب)، فى ٦ – ٥ – ١٩٣٧، وتوقفت بعد ٢٤ عدداً.

بعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨، فى الفترة التى وصلت فيها المرأة العراقية إلى التدريس

الجـامعي وتـبوأت مناصـب كـثيرة وتمكنـت من نيل بعض حقوقها، كان المتوقع أن تستمر المطـبوعات فـى هـذه الفـترة، ففـى الفـترة الملكـية الـتى اتسـمت بعدم الاستقرار السياسى والاقتصـادى والاجتماعي، ظهرت الصحف النسوية واختفت مثل غيرها من الصحف. لكن الحال تكرر فى الفترة ما بين ١٤ تموز ١٩٥٨ إلى ١٧–٣٠ تموز ١٩٦٨، فقد صدرت:

مجلـة (الاتحـاد النسائى) امتداداً لـمجلة الاتحاد التى صدرت فى ١٩٥٠ وألغى امتـيازهـا مع صـدور مرسوم المطـبوعات لسـنة ١٩٥٤، وصـاحبة الامتياز آسيا توفيق وهبى ورئيسة التحرير سهيلة فتاح منذر. وصدرت الـمجلة فى ٣ – ١٩٥٨ وتوقفت فى ٨ – ٥ – ١٩٦٠، وبعد ٣٠ عدداً.

وفـى ١٨ – ١٠ – ١٩٥٨، صـدرت مجلـة (١٤ تمـوز) صـاحبة الامتياز ورئيسة التحرير الكاتبة والمحامية نعيمة الوكيل، وتوقفت فى ١١ – ١١ – ١٩٦٢.

وفـى ٥ – ١٩٥٩، صـدرت مجلـة (المـرأة) عن الهيئة المؤسسة لرابطة الدفاع عن حقوق المرأة رئيسة التحرير د. نزيهة الدليمى. وتوقفت عن الصدور فى ١٩٦٢.

وفـى ٤ – ٢ – ١٩٦٣، مُنحـت بشرى الكـنفانى امتـيازاً لإصدار مجلة (رسالة المرأة) عن منظمة نساء الجمهورية، ولم تصدر الـمجلة.

فـى ٣ – ١٩٦٨، صـدرت مجلـة (فـتاة الزهـراء)، صاحبتها ثانوية الزهراء فى البصرة، رئيس التحرير محمد حافظ الشوربجى، وتوقفت بعد عدد واحد.

ولا تفوتـنى الإشارة إلى أن مجلة (١٤ تموز) كانت سياسية نسوية، وتوقفت عن الصـدور بسـبب مهاجمـة رئيسة التحرير لبعض القرارات، كما جاء فى مؤتمر صحفى عقـده المسـئول الأول فـى الـبلد حيـنها. وأشير أيضاً إلى أن مجلة المرأة التى شاركت فى تحريرها جميع العضوات الإداريات فى رابطة الدفاع عن حقوق المرأة، حاولت أن تنشر صـفحات باللغة الكردية، إلا أن وزارة الإرشاد ردت طلب رئيسة التحرير بأن الامتياز منح على أن تصدر الـمجلة باللغة العربية فقط.

بعـد ثـورة ١٧ – ٣٠ تموز – ١٩٦٨، تأسـس الاتــحاد العام لنساء العراق فى ٤ – ٣ – ١٩٦٩، وتم إصدار مجلـة (المرأة) فى ٣ – ١ – ١٩٧٠، وهى الأهم بين جميع الصـحف النسـوية العراقـية؛ لأنها استمرت بالصدور بانتظام شهرى، إلى حين توقفها

فـى ٩ – ١٩٩٠، بعـد فـرض الحصـار عـلى العـراق فـى ٦ – ٨ – ١٩٩٠. وتصـدر بعدد متميز سنويا بمناسبة أعياد المرأة العراقية فى آذار من كل سنة. وكان من أهداف المجلة التعبير عن تطلعات الاتحاد العام لنساء العراق وطموحاته، وتأسيس صحافة نسوية تفيد المرأة فى المجالات كافة وتسد نقصاً حاصلاً فى الصحافة تجاه المرأة. وصدرت المجلة بالألوان و ب ٦٤ – ١٠٠ صفحة، ووصل توزيعها فى الثمانينيات إلى ٣٠ ألف نسخة شهريا، وفى هذا العقد بدأت المجلة تصدر بنسخة إنجليزية، أيضاً.

(فى هذه الفترة شهدت المرأة العراقية تطوراً كبيرا فى الحياة السياسية والعملية وانخرطت فى صفوف الجيش، وأصبح عدد حاملات الشهادات العليا بالآلاف، وعملت فى القضاء و الطيران وفى كافة المجالات).

ارتأت المجلة (التى ترأست تحريرها السيدات رئيسات الاتحاد فى فترات رئاستهن، و السيدة منال يونس عبد الرزاق رئيسة التحرير منذ ١٩٧٢)، أن يكون معظم كادرها من الصحفيات والكاتبات مع مساهمة من الصحفيين والكتاب البارزين، وأن تكون مجلة موجهة إلى المرأة ومن خلالها إلى المجتمع الذى بدأ يزدهر من خلال قوانين محو الأمية و التعليم الإلزامى والمجانى والتأمين الصحى. وكانت المجلة، دافعاً، من خلال مواضيعها لإصدار قوانين أو إجراء تعديلات على قوانين لصالح المرأة، مثل تعديل قانون الأحوال المدنية لسنة ١٩٧٩ وقرارات خاصة بزوجات الأسرى والمفقودين، فضلا عن مساهمتها فى حل قضايا ومشاكل عديدة خاصة بالمرأة.

تميزت المجلة بأغلفتها التى كانت عبارة عن صور فتيات وسيدات متميزات فى العراق، وبأن لها دورا فى فتح مجالات عمل جديدة للمرأة من خلال صفحاتها التى خصصت لتعليم طريقة عمل الزهور والسيراميك البارد والحلى والخياطة والحياكة والحلاقة. ويحسب لها أنها قامت بتدريب عشرات الصحفيات العراقيات المعروفات، الآن، حين كن طالبات جامعيات، ومن خلالها برزت عشرات الشاعرات وكاتبات القصة اللواتى وجدن فرصة للنشر، وعلى صفحاتها عبَّر مشاهير العراق عن مشاعرهم نحو المرأة.

والحصار لم يتسبب فى توقف مجلة المرأة عن الصدور، فقط، بل تسبب فى

اخـتفاء أو شبه اختفاء لصفحات المرأة و زواياها من الصحف اليومية والأسبوعية. نأخذ جريدة الجمهورية، مثلا، فقد كانت تصدر قبل الحصار لسبعة أيام فى الأسبوع باثنتى عشرة صـفحة مـع ملحق يومى للأدب والثقافة والأطفال و العلوم والفن والمرأة، وتوزيع وصـل إلى ٧٥٠ ألـف نسخة يومـيا. تصدر، حاليا، بحجم ٤/١ بطال، بثمانى صفحات فقط ولخمسة أيام فى الأسبوع و دون أية ملاحق.

المبحث الثانى

الصحافة النسوية فى العراق، الخصائص

فى فترة ما قبل ثورة تموز ١٩٥٨، كان من خصائص هذه الصحافة فى العراق:

قصـر عمـر المطبوع، عـدم الانـتظام فـى الصـدور بسـبب عـدم استقرار الظروف السياسـية، مواجهـتها لمصـاعب وضـغوط مالـية. انتشـار الأمية وبالتالى قلة الجمهور، لكـنه كـان جمهـورا عمـل مع الأقلام نحو نهضة المرأة. رداءة الطبع والورق. عدم وجود كوادر صحفية علمية.

أمـا أسـلوب الكـتابة فإنـه رغـم عـدم وجود كوادر متخصصة علميا، إلا أنه كان جريـئا، خاصـة إذا أخذنا فى الاعتبار أن الكاتب امرأة وفى ظروف اجتماعية متخلفة. كثرة الاعتماد على الخبر المترجم. الافتقار إلى التحقيقات المحلية. عدم الاهتمام بشكل المطبوع.

بعد ثورة تموز ١٩٥٨ وصولاً إلى ١٩٩٠، كانت خصائص هذه الصحافة:

تطـور المطـابع ونوعـية الـورق أدى إلى تطـور شكل المطبوع وتحسين نوع الورق و استخدام اللـون بكـثرة. اسـتقرار الوضـع السياسى والاقتصادى وبالتالى استقرار صدور المطـبوع، خاصـة، بعـد تمـوز ١٩٦٨. تطـور الأسـلوب الكـتابى لوجـود كـوادر علمـية متخصصـة، فضـلاً عـن وجـود كـوادر إعلامـية قـيادية متميزة. تطور الـمجتمع وزيادة الاهتمام بالصحافة. زيادة التوزيع.

ومقارنـة بـين الصـحافة النسوية قبل ١٩٥٨ وبعدها، نجد أنها فى الفترة الأولى كانـت أكـثر جرأة؛ إذ طالبت بتحرير المرأة و زجها فى المدارس والعمل، فى وقت كان يصـر به المجتمع على أن ترتدى العباءة وأن لا تخرج من البيت. وقد عانت الصحفيات

والكاتبات الكثير من قسوة ردود الذين لا يؤمنون بالتطور. ولكن شعراء مثل الزهاوى والرصافى و شخصيات مثقفة أخرى وقفوا مع الصحفيات اللواتى وضعن، بإصرار، أولى بذور تطور المرأة فى العراق خلال العقود الأولى من هذا القرن. إذ تمكنت المرأة من مواكبة العصر و أصبحت محامية وطبيبة وصيدلانية ومذيعة وسفيرة ورياضية ومدرسة. أما فى الفترة الثانية، فقد كانت المرأة قد بدأت العمل فى كافة المجالات ودخلت المعترك السياسى من خلال الأحزاب. وبعد ١٩٦٨ بدأت المرأة تمارس حقوقها التى أمنتها الثورة. وأصبح هدف الصحافة النسوية أن تغير القوانين التى تجحف حق المرأة وتنادى إلى فتح مجالات عمل جديدة، و نجحت فى تغيير قانون الأحوال المدنية ودخول المرأة إلى السلك العسكرى كقائدة طائرة حربية وطبيبة وإدارية، وأن تشارك فى انتخابات البرلمان مرشحة ومصوتة.

وفى كل الأحوال، فإن الصحف النسوية العراقية اختلفت فى الأسلوب عن الصحافة النسوية فى الخليج أو تلك الصادرة فى المهجر، وأقصد المجلات النسوية العربية التى تتحدث، غالبا، عن المجوهرات والأثاث الفخم والديكورات والملابس المرفهة، وقلما تشير إلى مشاكل المرأة العربية، وهى مجلات تبحث عن الربح المادى، بينما الصحافة النسوية العراقية ابتعدت عن زرع النفس الاستهلاكى لدى المرأة وساهمت فى طرح قضايا مهمة، وهى تتشابه فى هذا الهدف مع الصحافة النسوية فى مصر.

المبحث الثالث

الصحفية العراقية.. قيادة العمل الصحفى

كانت الصحفية العراقية قد ترأست قبل ١٩٦٨ مجالس إدارة وتحرير الصحف و المجلات التى كانت هى صاحبة الامتياز أو قريبة صاحب الامتياز. وقد نجحت فى قيادة العمل الصحفى، لكن الضغوط المادية وعدم وجود كفاءات إعلامية علمية كانت خلف توقف الإصدار.

ومنذ ١٩٧٠، ترأست السيدة رئيسة الاتحاد العام لنساء العراق مجلة المرأة بسبب مرجعيتها إلى الاتحاد. وترأست السيدة أمل الشرقى تحرير الصحف الخاصة بالأطفال (مجلتى والمزمار) فى بداية الثمانينيات. وتترأس السيدة ابتسام عبد الله تحرير المجلة الفصلية (الثقافة الأجنبية).

ولم تصل الصحفية العراقية إلى قمة الهرم في الصحف اليومية أو المجلات الأسبوعية المنوعة والثقافية والسياسية، وإن كانت تعمل ضمن هيئات التحرير في معظمها، حيث تقود بعض مفاصل العمل المهمة من تحرير وتصميم وتنفيذ. والمثل الأكثر وضوحا في جريدة الجمهورية حيث تدير ثلاث صحفيات بدرجة سكرتير تحرير ثلاثة أقسام يومية متحركة ومهمة هي: التحقيقات برئاسة نرمين المفتي، وشئون الناس برئاسة ندى شوكت والمحطة الأخيرة برئاسة مريم السناطي، وتدير قسم الترجمة المترجم الأول خلود العبيدي. في الجمهورية، أيضا، أقسام بأكملها من الصحفيات مثل التحقيقات وشئون الناس، حيث يضم كل قسم اثنتي عشرة صحفية بدرجة رئيس محررين ومحرر ومندوب. ومن الضروري الإشارة إلى أن الصحفيات العراقيات يقطفن جوائز نقابة الصحفيين في عيد الصحافة العراقية، وهذه إشارة كافية إلى قدراتهن وكفاءتهن. وهن وإن كن يكتبن عن جميع القضايا المهمة، إلا أنهن مازلن يهتممن بالقضايا التي تهم المرأة: أمنها وتماسكها وحقوقها وواجباتها في ظروف الحصار القاسية.

وجوابا على سؤال للباحثة إلى عدد من الصحفيات إن كن يرغبن بالعمل في صحيفة نسوية متخصصة، كان جواب ١٢ صحفية من ١٥ بالنفي، لأن العمل في صحيفة متخصصة يحد من مساهماتهن في حل قضايا المجتمع عامة، لكنهن لم يمانعن في العمل في صحيفة نسوية متخصصة وفي صحيفة عامة في الوقت نفسه. وجوابا على سؤال: من تفضلين العمل تحت قيادته رجل أم امرأة؟ كان الجواب بالإجماع صحفية (امرأة) لأنها أكثر هدوءا وبالتالي تكون موجها ممتازا و إداريا جيدا لفاصل العمل. وقالت ٨ من أصل ١٥ إن الصحفية العراقية أكثر جرأة من الصحفي في طرح القضايا المهمة والحرجة. وجوابا على سؤال: هل تتوقعين أن تترأس صحفية تحرير صحيفة يومية؟ كان الجواب بالإجماع (لا) لأن رئاسة التحرير في مثل ظروف العراق الحالية منصب سياسي.

المبحث الرابع

الصحافة النسوية في العراق.. الحصار

أثر الحصار المفروض على العراق بالقرار ٦٦١ الصادر عن مجلس الأمن – الأمم المتحدة في ٦ – ٨ – ١٩٩٠ على الصحافة النسوية في العراق كمطبوعات من جهة وعلى الصحفية العراقية من جهة أخرى.

على صعيد الشق الأول: تسبب الحصار فى شحة الورق والأخبار وعدم توفر قطع الغيار بتوقف مجلة المرأة عن الصدور منذ أيلول - ١٩٩٠، وتوزيع الكادر الخاص بها على الصحف اليومية، وتصدر مرة واحدة فى السنة بعدد متميز فى أعياد المرأة العراقية، ولم تصدر هذه السنة بسبب الورق والضغوط المالية.

واختفت الصفحات الخاصة بالمرأة من الصحف اليومية مرة أخرى بسبب الحصار الذى تسبب فى تقليل حجم الجريدة إلى ٤/١ بطال وتداخل الصفحات. والصحافة النسوية التى نستطيع الإشارة إليها هى زاوية حديث المرأة فى جريدة الثورة، وتتناوب على كتابتها الصحفيات العاملات فى الجريدة، تتناول التأكيد على حقوق المرأة و تأمينها فى ظروف الحصار، فضلاً إلى توجيهات للمرأة، وتقدير لدورها الأسرى. وكانت هناك زاوية خاصة بالأم والطفل فى جريدة الجمهورية استمرت لأربعة أشهر، من كانون ثاني- نيسان ١٩٩٩. و هناك صفحة واحدة فى مجلة ألف باء الأسبوعية باسم البيت الجديد، تتضمن توجيهات ونصائح صحية وتربوية وزاوية لوصفات الأطعمة القليلة الكلفة وأخرى لأخبار المرأة فى الداخل و الخارج، و أحيانا تنشر خبرا عن الأزياء. وصفحة فى جريدة إعلام الأسبوعية، التى تصدر عن قسم إعلام - كلية الآداب- جامعة بغداد، غير واضحة المعالم. ونصف صفحة أسبوعية فى جريدة القادسية اليومية، غير منتظمة الصدور يشرف عليها أمانة الإعلام فى الاتحاد العام لنساء العراق، وهى ذات طابع تعبوى، وتضم زاوية عن نساء متميزات فى عملهن ومهنهن.

على أية حال، فإن الصحف العراقية لا تخلو من مواضيع خاصة بالمرأة وعن المرأة سواء كقضية فى قسم التحقيقات، أو ثقافية فنية وثقافية علمية.

وعلى صعيد الشق الثانى، فإن الحصار أثر سلباً على الصحفية العراقية فى النقاط التالية:

- عدم وجود حيز كاف للنشر بسبب حجم الجريدة الصغير وتقليل عدد الصفحات.
- عدم توفر وسائط نقل خاصة بالصحف لنقل الصحفية سواء من منزلها و بالعكس، أثناء تنفيذها للواجبات التى تكلف بها.
- الشعور بالتعب لكثرة المسئوليات المنزلية. معظم الصحفيات، مثلا، يقمن

بتحضير الخبز في البيت، والاعتناء بالصغار؛ لأن صحفهن ألغت الحضانات ترشيدا للاستهلاك.

- عدم وضوح رؤية الغد بسبب التهديدات العدوانية المستمرة واستمرار الحصار، وبالتالى عدم الأمان النفسى.
- التأثر بمشهد الأطفال الذين يموتون بمعدل ٦٠٠٠ طفل فى الشهر، وبالتالى قد تقل إنتاجيتها.
- الاضطرار للعمل فى صحيفتين أو أكثر فى الوقت نفسه لسد احتياجات الأسرة، مما يؤثر على كفاءة أدائها.
- عدم تواصلها مع العالم الخارجى بسبب عدم وجود كتب أو مجلات جديدة فى المكتبات، وإن وجدت فهى مرتفعة الأثمان، فنسخة من (نصف الدنيا) مثلا تكلف ثلاثة أرباع راتب شهر كامل لصحفية.
- عدم المقدرة على السفر والمشاركة فى الندوات والمؤتمرات لارتفاع رسوم السفر، وقلة الدعوات التى تصل إليهن من الخارج.
- اختفاء أو ندرة الدورات المهنية التى كانت تقيمها نقابة الصحفيين فى العراق و عدم إمكانية المشاركة فى الدورات التى يقيمها الاتحاد العام للصحفيين العرب لمحدودية المقاعد.

التوصيات

- ضرورة الاهتمام بالصحافة النسوية لكونها علامة بارزة لتقدم المجتمع.
- زيادة عدد المقاعد المخصصة للصحفيات فى الدورات المهنية.
- تأسيس رابطة للصحفيات العربيات تكون تحت خيمة الاتحاد العام للصحفيين العرب.
- زيادة الروابط بين الصحفيات العراقيات وشقيقاتهن العربيات من خلال تبادل الزيارات.

المصادر:

المجلات:

الاتحاد النسائى	١-٤	١٩٥٠
الاتحاد النسائى العراقى	٣-٤	١٩٥٧
بنت الرشيد	١-٢	١٩٤٨
تحرير المرأة	١-٢	١٩٤٦
الرحاب	١-٥	١٩٤٦
فتاة العراق	١-١٦	١٩٣٦
فتاة الرافدين	١-٧	١٩٤٤
ليلى	١-٨	٢٣-١٩٢٤
١٤ تموز	١	١٩٥٨
المرأة	أعداد مختلفة	١٩٧٠-....

البحوث:

- عبد الكريم - صباح، الصحافة النسوية فى العراق، مجلة المرأة العربية، العددان ١٠ - ١١، بغداد - ١٩٩٠.
- الراوى - د. خالد حبيب، كيف قمعت أول صحيفة نسوية فى العراق، مجلة آفاق عربية، العدد ٢ شباط - ١٩٩٢.

الرسائل الجامعية:

- السراج، شكرية - الصحافة النسوية فى العراق - رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٩.

الكتب:

- أبو زيد، فاروق - الصحافة المتخصصة - القاهرة - عالم الكتب - ١٩٨٦.

تحرير المرأة ما بين الصحافة النسائية اللبنانية وقاسم أمين: انطلاق الدعوة وحدود الواقع

نهوند القادرى عيسى

تقديم

فى الوقت الذى شهد فيه الغرب تحولات فى البنى الإنتاجية والاجتماعية والفكرية، هادما فى كل قرن أصنام القرن الفائت، كان الشرق يعيش ولقرون خلت نوعا من الجمود المقفل على الماضى البعيد.

. لكن فى ظروف معينة ونتيجة لعوامل عديدة، لا مجال لذكرها هنا، حدث أن حصلت صدمة اللقاء بين الشرق والغرب، فأخذت الأفكار الإصلاحية الغربية بتنوعاتها وتناقضاتها ترد إلى المنطقة، واجدة آذانا صاغية لدى الفئات المطلعة على الثقافات الغربية، ممن كانت لديها القابلية للتفاعل مع الجديد. فعرفت المنطقة بدورها مجموعات متنوعة من الإصلاحيين الذين كانت مستويات دعوتهم للتغيير والتفلت من أسر الماضى متفاوتة: فكان لكل منهم أطروحته التطورية تبعا لخلفيته، ولموقعه ولظروفه.

تحددت مثلا أطروحة قاسم أمين التطورية عبر المرأة فكانت بطلة برنامجه الإصلاحى، وحضرت فى منهجه حضورا تطغى عليه الوظيفة، تحكمه الحيرة حينا والازدواجية حينا آخر، إذ يشدد تارة على إنسانية المرأة رافضا النظرة المزدوجة للإنسان، وتارة يتكلم عن المرأة ببعدها الوظيفى البيولوجى الأمومى، يلح على تربية المرأة وتأهيلها للعمل، لكنه يتحفظ على صعيد بعض الوظائف والعمل السياسى[1].

وفى البحث عن أسباب هذه الحيرة لدى قاسم أمين تبرز احتمالات عدة: منها ما يعود لضغط البيئة التى أطلقت فيها أفكاره، أو ربما لعدم وجود قناعة ذاتية كافية لديه على صعيد كيفية تحرير المرأة، أو لأن المرجعية الغربية نفسها التى استقى منها أفكاره لم تحسم أمرها بعد فى مسألة تحرر المرأة، وخصوصا على صعيد المشاركة فى السياسة وصنع القرار.

وهنا تُطرح لدينا تساؤلات عديدة منها:

فى ظل أجواء النهضة، كيف جرت تهيئة الأرضية لبزوغ أفكار ومواقف جديدة فيما يتعلق بالمرأة – وظيفتها، ووضعيتها؟

من الذى تمكن من الذهاب بعيدا فى موضوع تحررها، وما استتبعه من مواقف من الدين والعادات من الغرب والحداثة؟

فى هذا الإطار، أين كانت الصحافة النسائية اللبنانية من أفكار قاسم أمين؟ هل كانت دافعا لها حول المرأة فى البداية، وكيف ترددت أصداؤها فيما بعد على صفحاتها؟ هل أضافت جديدا إليها، أم تراجعت عنها، أم تجاوزتها ونحت نحو أفكار أخرى مغايرة؟ بمعنى آخر هل التفت عليها عائدة بموضوع المرأة إلى نقطة البداية إنما بحلة جديدة؟

هل تمكنت هذه الصحافة أن تجعل المشروع الإصلاحى فى خدمة المرأة، أم بقيت المرأة فى خدمة المشروع الإصلاحى، الحداثى، وما بعد الحداثى؟ ماذا عن إشكالية النهضة، هل ما زالت تلاحق هذه الصحافة حتى الآن؟ هل ما زال البحث عن هوية للمرأة اللبنانية قائما؟

الصحافة النسائية/دعوة إصلاحية مبكرة

تعيدنا محاولة التفكير فى الأسئلة المطروحة إلى القرن التاسع عشر وبالتحديد إلى العام ١٨٢٥ حيث أنشأ المرسلون الأمريكان أولى مدارسهم فى بيروت والتى ضمت ثمانين صبيا وبنتين، تلتها بعد ثلاثة أعوام (١٨٢٨) أول مدرسة للبنات عنيت بها مسز طمسن ومرتا ضودج، فأتتها ست تلميذات. أما مدرسة سارة سميث ومس وليامز عام ١٨٣٥ فقد دخلتها أربعون تلميذة أغلبهن روم أرثوذكس، ثم راحت تتعدد مدارس الأمريكان الداخلية للبنات فى مختلف أنحاء لبنان (سوق الغرب – عالية – بيروت – صيدا – طرابلس) فناهز عدد تلميذاتها ثمانية آلاف تلميذة فى فترة خمسين سنة، متنافسة مع المدارس اليسوعية التى بدأت بفتح أبوابها منذ العام ١٨٤٨[٢].

ذلك يعنى أنه تشكلت فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر طبقة من النساء المتعلمات، ذات الغالبية المسيحية، خريجات الإرساليات الدينية، منفتحات على

الـثقافة الغربـية، مقـابل أقلية مسلمة تعلمت إما فى مدارس عثمانية، وإما فى المنازل على أيدى أخواتهن المسيحيات.

وتعـيدنا أيضا إلى أحـداث ١٨٦٠ الطائفية فى لبنان وما رافقها من أجواء سلبية عـلى كافـة الصـعد السياسـية والاقتصادية والاجتماعـية، مقابل أجواء إيجابية سادت مصـر فى عهد الخديوى إسماعيل جذبت العديد من اللبنانيين إليها، حيث وجد هؤلاء بثقافـتهم المتـنوعة وانفـتاحهم عـلى الغـرب خـير عـون لهم، ليس فقط لتقلد الوظائف العلـيا فـى الدولـة المصـرية وللعمـل فـى الـتجارة، إنما أيضا لإصدار صحف وللعمل فى الصحافة.

غـير أن تلاحق الأحداث منذ عهد توفيق مرورا بثورة عرابى وانتهاء بالاحتلال الإنكلـيزى ومـا رافق هذا الاحتلال من أسـاليب دعم للصحف الموالية ومضايقة الصحف الأخرى[٣]، ومن موقف متعمد للحاكم البريطانى اللورد كرومر من تعليم المرأة، اعتقادا مـنه أن التعلـيم سيعمل عـلى تغـيير العـادات والأفكـار، وأن المـرأة إذا اتخذت مظاهر الحـياة الأوروبية سيكون تأثيرها قويا على الرجل،[٤] ومن تنام للشعور الوطنى المصرى ضـد الاحـتلال الإنكلـيزى أخـذ يـبلور نوعـين مـن العـادات: عـادات السكان الأصليين وعادات الغرباء (الشوام).

إضـافة إلى أن السـلطات العثمانـية كانت تنظر بعين الريبة للانفتاح على الغرب ولم تكـن تسـمح بنشر الآراء التحررية خصوصا فيما يتعلق بالمرأة، ولم ترق لها دعوات المصـلحين بـدءا مـن الطهطاوى مرورا بقاسم أمين وانتهـاء بالبستانى والشدياق وغيرهم. وهـذا ما جعل قضية المرأة تتأرجح بين قطبين: الأول يتمثل بالتعلق بالميراث الإسلامى والعـادات الشرقية لتأكيد الهوية، والثانى بالرغبة فى التحديث. كل ذلك نتيجة وقوع المـنطقة العربـية ضـحية الـتدخلات والاحـتلالات الأجنبـية؛ لذلـك أخرجت الصحافة اللبنانية قضية المرأة بأبعاد مختلفة تبعا للحالة وللبلد:

فالاخـتلاف واضـح بـين المـرأة التركية والمرأة المصرية رغم الانتماء لدين واحد، التركـية كمـا وصـفتها إحـدى المجـلات تقدمـت على المصرية علما وأدبا، حجابها أقل وأخـف[٥]. مسلمة مصر تختلف عن مسلمة سوريا. شهدت بيروت عام ١٩٢٥ لأول مرة

سيدة مصرية مسلمة، تخطب على المنابر سافرة الوجه مطالبة بحقوق المرأة المسلمة (إحسان أحمد)[٦].

أيضا شبّهت (عنبرة سلام) رحلة المرأة اللبنانية المحجبة إلى القاهرة آنذاك برحلة إلى باريس أو لندن[٧]. وإذا كانت المسلمات قد اختلفن تبعا للبلد، فإن الظروف أحيانا جعلت المسيحية فى بلد كصيدا أكثريته مسلمة تتحجب أسوة بأخواتها،[٨] و أحيانا أخرى جعلتها تتقدم بأشواط فى العلم والتحديث لدرجة تبنى جميع مظاهر الحياة الأوروبية[٩].

فى هذه الأجواء وعلى هذه الأرضية انطلقت الصحافة النسائية اللبنانية لتوسع وتعمق مجالات التحرر أحيانا، ولتحد منها أحيانا أخرى، من خلال إنهاض المرأة ودفعها للتعليم من جهة، والإشارة إلى مخاطر التغريب وترك اللغة الوطنية من جهة ثانية، علها تشكل رابطة ائتلاف أدبى بين المصريات والسوريات[١٠].

فولدت مجلة "الفتاة" عام ١٨٩٢ فى الإسكندرية على يد (هند نوفل) كأول مجلة نسائية شهرية لبنانية، تحمست لها الصحف الأخرى وبالأخص الموالية للإنكليز "كالمقطم" و"النيل"، تكلمت منذ افتتاحيتها الأولى عن الملكة فكتوريا وعن الحياة الإنكليزية، تبعتها مجلات أخرى إلى أن بلغ عددها فى الفترة الواقعة بين ١٨٩٢ و١٩٢٠ حوالى ٣٣ مجلة[١١].

أما فى الفترة الواقعة بين صدور أول مجلة نسائية لبنانية ١٨٩٢ وبين العام ١٨٩٩ الذى صدر فيه كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" فقد ظهر فيها بالإضافة إلى مجلة "الفتاة"، "الفردوس" لـ لويزا حبالين فى القاهرة عام ١٨٩٦، و"مرآة الحسناء" عام ١٨٩٦ لمريم مزهر وهو اسم مستعار لسليم سركيس، "وأنيس الجليس" عام ١٨٩٨ فى الإسكندرية لألكسندرا أفرينو[١٢].

ذلك يعنى أن فعل الكتابة لدى المرأة كعنوان للتحرر قد حصل قبل دعوة قاسم أمين، وأن تعليم تلك الفئة من النساء اللواتى ذكرناهن قد آتى ثماره. وهذا ما يحدونا للاستنتاج أن الدور الذى لعبته النساء الصحفيات فى مصر كان من ضمن العوامل التى هيأت الأرضية لظهور كتاب قاسم أمين. وأن غزارة هذا النوع من المجلات فى تلك الفترة، والتى لم يعمر معظمها طويلا؛ نظرا لارتباط حياتها بحياة من أصدرنها

وبظروفهن - كان عائدا أولا للفكرة السائدة آنذاك والقائلة إن المرأة هى أساس كل تغيير، وثانيا إلى أن قانون ١٨٨٢ للصحافة الذى كان سائدا فى مصر لم يشترط على من يريد إصدار مجلة أو جريدة أن يكون ذكرا، على غرار ما جاء فى قانون ١٨٢٢ الفرنسى الذى ألغى عام ١٨٤٨ بضغط من النساء[١٣].

وإذا كانت الصحافيات اللبنانيات وخصوصا المسيحيات قد اكتفين بالكلام بالعموميات عن تحرير المرأة، مستخدمات تسمية "المرأة الشرقية"؛ فذلك لأنهن كن يعلمن أنه ليس بمقدورهن الدخول لصميم المعضلة المطروحة آنذاك وهى تحرير المرأة المسلمة، لظروف ذاتية تتعلق إما بنقص معارفهن فى كنه الشريعة الإسلامية، وإما بما حملته إليهن الثقافة الغربية من أفكار جاهزة ومنمطة عن الإسلام وأحوال المسلمين، ولظروف موضوعية تعود للأجواء الصراعية التى كانت سائدة فى مصر آنذاك. لذلك - تلافيا لاستعداء الناس، وهروبا من هذا الإشكال الكبير - رحن يعملن على صياغة الأفكار التوفيقية التى ترضى البيئة وتطمئن الرجال ولا تحرج النساء، وذلك بإبراز صورة متسامية ومثالية للمرأة الجديدة التى يطمحن للوصول إليها فى الشرق.

إلى أن أطلق قاسم أمين دعواته الإصلاحية فى بلد مسلم يعد فيه الخروج عن المألوف مغامرة، مناقشا الدين الإسلامى والشريعة الإسلامية من داخل الشريعة نفسها ومن موقع العارف، فراحت مباحثه تتخطى حدود التعليم لتطال الحجاب والزواج وتعدد الزوجات والطلاق[١٤].

إذن بعد صدور الكتاب الثانى لقاسم أمين "المرأة الجديدة" عام ١٩٠٠، ماذا بقى للصحافة النسائية اللبنانية أن تقوله فى موضوع تحرر المرأة. هل اكتفت بتدعيم تلك الأقوال وإشاعتها؟ هل ناقشتها؟ أأضافت جديدا إليها؟ وكيف تناولتها؟ وحصرا للموضوع ونظرا لضيق المجال رأينا أن نتناول نموذجين من هذه الصحافة: الأول "فتاة الشرق"،[١٥] والثانى "منيرفا"[١٦].

المرحلة الأولى

"فتاة الشرق" / التحليق مع الدعوة

انطلاقا من مصدرى المجلات النسائية اللبنانية ومن العوامل التى كمنت خلف نشوء هذه الصحافة بشكل عام، فإنه يمكننا القول إن مجلة "فتاة الشرق"، كغيرها من

المجـلات قامـت عـلى خلفية فكرية تعود بمرجعيتها إلى فكر عصر الأنوار وإلى الثورة الفرنسية. فلطالما ترددت شعارات الثورة الفرنسية على صفحات هذه المجلات، وكثيرا ما صادفنا التعابير التالية: الإصلاح والتنوير – النشوء والارتقاء – الحقوق الطبيعية – سـنة الـتطور – نـاموس الطبـيعة – نـور العـلم... إلخ. ووقعت على أرضية من الصراع المتعدد الأوجه: بين الشرق والغرب – بين الإسلام والمسيحية – بين الحداثة والتقليد– بين العقل والدين – الرجل والمرأة – الغنية والفقيرة – المتعلمة والأمية... إلخ.

وكـون النسـاء الصحفيات والأديبات وحتى الأدباء الرجال دخلوا هذا الصراع إما مـرغمين أو عـن طيـب خاطـر ولما تتبلور المسائل لديهم بشكل كاف، ولما يتسن لهم بعد اختـبار الأمـور عـلى أرض الواقع وتفحص النوايا والأهداف – فقد أتى معظم ما تقدموا بـه عـلى صـفحات المجـلات مـنمطا محكومـا بالثنائـية الحـادة حافلا بالأفكار المسبقة والأحكام الجاهزة.

ففـى المـرحلة الأولى مـن تـاريخ الصحافة النسائية اللبنانية أُقرن الغرب بالعلم والـتمدن، والشـرق بـالجهل والتخلف، وكانت المراهنة على العلم مطلقة، فهو الجدير بتحرير العقول، وبتحرير كل المظلومين بفترة قصيرة.

وبسـبب الانـبهار بالعـلم لهـذه الدرجـة تم تصـوره عـلى أنـه محـايد مـتجرد وموضـوعى، فأبـرزته الصحافة النسائية على أنه الدواء الشافي لكل العلل بغض النظر عمـن ينتجه، وعن القناة التى تحمله، وعما يجر معه وعمن يتلقاه، وعن الأرضية التى يقع عليها.

لعل جولة بسيطة على صفحات "فتاة الشرق" ترينا تلك النظرة الطوباوية للعلم، مـثلا، فـى موضوع الكلام عن الحجاب. تقول المجلة: "نـهض الأدباء وجاهروا بوجوب تـهذيـب الفتـيات، اختلفـت آراؤهـم فـى أنـواع السـبل للوصـول... منهم من قال برفع الـنقاب، مـنهم مـن قـال بـبقائه، مـنهم مـن رأى الاكـتفاء بتعلـيمها وتربيـتها تربية صحيحة. وهذا الأخير هو الصواب".

ثـم تنـتقل لتشدد على قوة العلم قائلة: "اليد الغليظة مهما اشتدت لا تقوى على إبطـال فعـل خمـيرة العـلم والوقـوف فـى سبيل تيار الارتقاء... هكذا يزول النقاب من

نفسه كما زال في غيره من البلاد، حيث كان ظلام الحجاب مخيما فبدده نور العلم والعرفان.."[17].

وتبلغ المراهنة على العلم قمتها عندما تقول فدره ألوف: "ما أجمل المرأة وأبهاها إذا كان لا همّ لها إلا مغازلة كتابها وقلمها وتدبير منزلها"، ثم تتوجه إلى القارئة بحماس ومبالغة قائلة: "إلى الأمام لا تكتفي بهذا القدر من العلوم والمعارف، بل املأى صدرك بالمبادئ الفلسفية واشغلى عقلك بما هو أرفع من البيانو والتطريز، منك يرتجى إصلاح الأوطان، خير لك لو كنت قبيحة المنظر لا تملكين ذرة من هذا الجمال وكنت كاتبة أدبية تتلاعبين بعواطف القراء تلاعب الصهباء وتصبو النفوس إلى جمال روحك اللطيفة من أن تكوني جميلة الوجه كحيلة العين"!![18].

والمفارقة أن هذه المجلة التي اعتبرت أن تعليم المرأة يحررها بشكل آلي راحت تستخدم العلم لتعيد إنتاج تقسيم العمل الذي كان سائدا وإنما بطابع حديث، مستعيدة منه أساليب إقناع حديثة توحي فيها بالاطمئنان للرجل وترضي النظام البطريركي السائد وتعطي للمرأة ثقة أكبر بنفسها وبدورها، مغرقة إياها بالمثالية لدرجة المبالغة، داعية لها للتضحية الكلية إرضاء للرجل وخدمة للعائلة.

في معرض دعوة الفتاة التي على عتبة الزواج لانتقاء زوجها بنفسها تقدم وصفة جاهزة للزواج الناجح والتي تتمثل بنكران الذات، التساهل مع الزوج، كمال الآداب، محاسن النفس أسمى من محاسن الجسد[19]. وتبالغ في مكان آخر برسم الصورة المثالية للزوجة "التي يتوقف عليها هناءة الرجل وتقدمه وسعادة الأسرة وتهذيبها، لذا عليها فهم حقيقة الرجل – اللطف، الصبر، التضحية بجملتها، أن تكون مبتسمة حافظة للأسرار، حريصة على راحته، مجتهدة في تفريج كربه، عندها تملك قلبه وتترأس عواطفه"[20].

كذلك ترسم الكاتبة (عفيفة كرم) صورة الزوجة من خلال حوار بين رجلين وامرأة في معرض الكلام عن امرأة ثانية: "أنا أعيش لغيري وليس لنفسي، أميت ملذاتي وشهواتي وتنعماتي لتحيا في أولادي وزوجي واسمي ومستقبلي، وما لم تمت الحبة في الأرض لا تنبت منها الشجرة المثمرة"[21].

وتعترف المجلة بضعف المرأة عقليا وجسديا إزاء الرجل، وهذا الفرق يعود برأيها إلى التمييز فى التربية لدى الشرقيين "إذ تربى الفتاة على الذل ظنا من الرجل أنها أفضل وسيلة لكبح جماح أفكارها، بينما يربى الإفرنج الفتاة كما الصبى على معرفة قدر نفسها؛ لذا تجتهد فى حفظ كرامتها"[٢٢]. ويفسر شبلى شميل أسباب ضعف المرأة عقليا وجسديا بالمحددات الاجتماعية والثقافية التى لعبت دورها عبر التاريخ فى تحديد مهمات كل من الجنسين، قائلا: "المرأة منذ القدم مظلومة من جانب الرجل لأنه أقوى منها، مظلومة من كل الشرائع لأن واضعيها رجال، لدرجة أن بعض الشرائع أنكرت عليها النفس، حتى قتل الترهل قواها الجسدية والجهل قواها العقلية حاسبا الرجل أنه صانعها والواقع أنه ما صان فيها إلا جهله، فالمرأة مرآة الرجل"[٢٣].

وتقول المجلة فى مكان آخر، إن خرجت المرأة من تحت سلطان الرجل فلن تخرج من تحت سلطان الطبيعة، مستنتجة أن الذنب فى ضعف المرأة وتأخرها ليس ذنبها، بل ذنب والديها ومعلميها وزوجها. وتتدرج فى التراتبية الهرمية لتقول: "إن الأمة جسم أعضاؤه العائلات ورئيس العائلة الشرعى الرجل ومدير حركتها الفعلية المرأة التى لها السلطة المطلقة على قلب الرجل، فبها تتم الأعمال وإليها ترجع الأمور. فإذا كانت المرأة على شيء من العلم الصحيح والأدب والفضيلة نشأ أطفالها على أساس الفضيلة والعلم، فيارؤساء العائلات علموا أبنائكم ونقوا عقولهم بالتربية الصحيحة"[٢٤].

وفى المقارنة مع الغرب تقول: "فى الغرب استوت المرأة على العرش ونحن نتصورها ناقصة عقلا ودينا أوصدت دونها أبواب المدارس". غير أنها تطمئن الخائفين من قلب الأدوار قائلة: "إن ما تطلبه امرأة الغرب لا تطمح فيه امرأة الشرق، لا تطمح إشغال المناصب السياسية وإحراز مراتب القضاء والطب والعسكر، بنيتها وتكوينها لا يكفلان لها ذلك، وإن كفلا تجاوزت الحد الموضوع لها، جل ما تتطلبه التعليم لتتمكن من تهيئة رجال صالحين يرضعون حب الوطن مع اللبن"[٢٥].

وهى غالبا ما تشدد على تقسيم العمل معتقدة أن المرأة خلقت لتكفى الرجل مؤونة الاهتمام بالبيت والأطفال ليتفرغ هو للأشغال الخارجية، وما التعليم إلا وسيلة تخولها إتقان الأعمال المنزلية فتقول: إذا كانت المرأة قد وجدت لتقوم بالواجبات التى

لا يقوى عليها الرجل، فعليها أن تتقن جميع الأعمال المنزلية كما يتقن هو الأعمال الخارجية.

غير أن دعوة المجلة قارئاتها للتضحية إرضاء للرجل، وللسمو بالنفس خدمة للعائلة أوقعها فى مفارقة ثانية وهى أن إهمال الجسد والتخلى عن التبرج وعدم الاهتمام بالشكل لا يروق للرجل وكثيرا ما يؤدى إلى فشل الحياة الزوجية، وهذا ما بدا على صفحاتها فى حين لآخر: تنتقد الغموض والازدواجية في موقف الرجل الذى يحتقر تمدن المرأة من ناحية ويستهين بها إذا كانت غير جارية على قواعد التمدن من ناحية ثانية، "ينتقد الزينة والتبرج ويعجب بالمزينة"(٢٦).

وتلقى اللوم على الرجل أيضا لأنه هو من يشجع المرأة على الدلال، إذ تقول: "ما نراه فى المجتمعات أن الفتاة تعرف اللغات الأجنبية، تجلس كتمثال مزوقة، لا تفقه شيئا من الأحاديث العلمية والأدبية والسياسية، لا تطالع والرجل يشجعها على الدلال".

ثم تتوجه إلى الرجال قائلة: "لا يمكن أن ترتاحوا لمعاشرة الجاهلة، يجب أن تعملوا على تقويم المعوج من آدابها... إن المرأة تصرف كل عنايتها إلى جمال الخلق لأنها ترى الرجل ضعيفا قصير البصر لا تتجاوز عيناه صحيفة محياها... وغايتها الوحيدة أن تكون مستحسنة منه"(٢٧).

والمفارقة الثالثة التى صادفتها المجلة هى أن تعلم المرأة ومعرفتها باللغات الأجنبية جعلاها تأنف من أعمال المنزل وتعتمد على الخدم، ولم يخولها العمل فى الخارج لاعتبارات لها علاقة بالعادات وبسوق العمل، وجعلها أكثر اطلاعا على الموضة وعلى الأزياء، فأصبحت أكثر بطالة وإنفاقا، لأن تلك البطالة جرَّتها إلى عادات لم تكن بالحسبان.

لذلك راحت المجلة تنتقد تعليم البنات وتعتبره غير واف بتهذيبهن؛ لأنه مقتصر على تلقينهن عبارات ومصطلحات أجنبية، وهو يجر نفقات ومتاعب على الوالدين والأزواج(٢٨).

وفى مقالة عن عمل المرأة فى الولايات المتحدة الأمريكية تجرى مقارنة بين

نسـائنا ونسـائهم قائلـة: "نحن نربى نساءنا على حب التبرج والزينة، نعلمهن العلوم السطحية والـنظرية والتى غايتـها إتقان اللغات الأجنبية، فلا يعرفن شيئا من الأعمال حـتى مـا يخـتص بشـئون المـنزل، قلما نجد منزلا لا يخلو من الخادمات، بينما المبدأ الديموقـراطى الـذى هـو شـعار الأمـة الأمريكية يجعل للمرأة شرفا أن تجتهد لتحضير أعمـال المـنزل بنفسها". ثم تتساءل: "ماذا يمكن أن يفعل العقل المتحرك فى رأس المرأة الشـرقية". لتجيـب: "إنهـا ستشـغله فـى الأمـور المضرة: المقامرة، الثرثرة، النميمة، الحسد"(٢٩).

فـى موضـوع الحجاب، من الطبيعى ألا تتمكن "فتاة الشرق" من الذهاب أبعد من قاسـم أمـين نظـرا لتحاشى العديد من الكتاب الخوض فى هذه المسألة الحساسة؛ خشية مـن أن يـتحور الموضـوع مـن الوجهـة الاجتماعية إلى الوجهـة الدينية. لذلك رأينا أن من تـناولوا موضـوع الحجـاب على صفحات مجلة (فتاة الشرق)، إما رددوا حذرين ما قاله قاسـم أمـين مـن ناحـية، وإمـا عـرَّبوا مـا قالـته الصحف والمجلات الغربية من ناحية ثانية، مع ما تحمله أحيانا من مغالطات وتشوهات متعمدة!!.

ورد فى مقالة نجيب أفندى ماضى ما يلى: "أن الإسلام منح المرأة جميع حقوقها مـا خـلا الحجـاب... فمهمـا قـيل فـى وجوبـه فهو من دواعى تأخرها. على أن العلماء مخـتلفون فـى أمـره وقـد ظهـر مـن مناقشـاتهم فـيه أنه لا يوجد نص صريح يوجبه أو يحـدده تحديدا واضحا، والروايات عن الصحابة وأئمة الدين فى إيجابه وتركه مختلفة أيضـا، وحينـئذ فالأمـر عـائد إلى كـل فـرد مـن الأمـة وهـواه، فمن مال إلى التشديد فى الحجـاب لم يعـدم ما يؤيد رأيه، وكذلك من مال إلى تركه والتساهل فيه يجد من النص والعـادة مـا يبـيحه، ومهمـا يكـن فـى هـذا الأمـر فليس من ولايتنا الدخول فيه نتركه لأربابـه، وإنمـا نوجـه كلامنا إلى ما أُلف من معاملة المرأة الشرقية مسلمة وغير مسلمة ممـا قضـت بـه العـادة أو الاسـتمرار حـتى صـار من الأمور الراسخة فى هيئة المجتمع الشرقى"(٣٠).

أمـا شبلى شميل فقد استخدم فى رسالته الموجهة إلى حفنى ناصف والمنشورة فى مجلـة "فـتاة الشـرق"(٣١) مفـردات قاسم أمـين وحججه، فبعد الاعتراف بفضل باحثة

البادية وقاسم أمين وبالإجمال بفضل مصر لإثارة هذه المسألة المهمة فى الإسلام، يعود ليقول إن مسألة المرأة فى الاجتماع شغلت الناس فى كل العصور وفى كل المعمورة[٣٢]، وإنها كانت منذ القدم مهضومة الجانب من الرجل، ومن كل الشرائع، وبرأيه الحجاب هو بقية باقية من ضروب الظلم، والحجاب المضروب على المرأة المسلمة إلى الحد المألوف اليوم لا تقبله العقول الناضجة أيا كانت، وهو سبب عيوب الأسرة، الشرقية عموما والمصرية خصوصا، التى قامت باحثة البادية تنبه إليها فى نسائياتها طلبا لإصلاحها.

وبعد الكلام عن نظام الطبيعة والحق الطبيعي وقياسه على الاجتماع البشرى ينتقل ليقابل بيننا وبين الأمم الراقية ليقف على الفرق الجسيم وذلك بشكل منمط ثنائى حاد: "أين قذارة أطفالنا من نظافة أطفالهم، وسقم أطفالنا من صحة أطفالهم ورعونة أطفالنا من رصانة أطفالهم، نحن نشبّ على السخافة والكسل وهم يستطيلون بأيديهم إلى كل عمل فارغ". هذه المقارنة بين الشرق والغرب التى تحكمها النظرة الكلية وبهذه المبالغة فى سياق الكلام عن الحجاب تجعلنا نعتقد أن الحجاب هو سبب كل مشاكلنا، وأن حلها متوقف على خلعه!!.

أما صاحبة المجلة فإنها تقدم بحثا أدبيا صحيا فى النقاب عند المسلمات ومثله عند الغربيات[٣٣] لا تختلف فيه عما جاء به قاسم أمين فى كتابه، فهى تتفق معه على انتشار عادة النقاب بين جميع الأمم، حيث صادفت من الجهل تربة صالحة لنموها، وما الغطاء الذى ترسله الغربيات على وجوههن فى هذا العصر إلا بقية آثار ذلك النقاب. وتروح تبرر لنقاب الغربيات واجدة له أوجها صحية وأدبية عديدة قائلة: "إن النقاب عند الغربيات لا يغير من شكل المرأة الطبيعي ولا يحول دون معرفتها، بل قد يزيد من منظرها وقارا ورصانة. أما نقاب الشرقيات فهو بنظرها كما ذكر قاسم أمين أيضا مجلبة للهزال وفقر الدم[٣٤] بما يحجبه عن المرأة من نقى الهواء... عدا أنه من الوجهة الأدبية لا يخفى شيئا من مظاهر الجمال كما هو القصد من وضعه، بل بالعكس يزيد من بهاء الطلعة ويشوق الناظر لاستجلاء المستور من سائر أعضاء الوجه[٣٥]. وتختم مقالتها بالقول: "إن زى النساء المسلمات الحاضر ليس بما يليق بمخلوقات كريمات تعيش تحت سماء عصر زاهر بالعلوم تسطع فى قبته أنوار القرن العشرين".

ولعل هذا الانبهار بأنوار القرن العشرين التى لم نر منها إلا بصيصا، حدا بالمجلة أن تنشر مقالة معربة عن الإنكليزية تتحدث عن تحرير المرأة المسلمة فيها الكثير من التناقضات والمغالطات التى لا يقبلها المنطق. ونورد منها بعض الأمثلة السريعة:

بعد منح الدستور فى يوليو ١٩٠٩ أصبحت تركيا بعد هذا التاريخ بلادا "متمدنة"، (والجدير بالذكر أن هذه المقالة نشرت فى ١٥ نوفمبر ١٩٠٩، أى أن هذا الكلام أتى بعد أشهر قليلة على إعلان الدستور!). ثم تضيف المقالة: كلنا يعلم الحالة التى كانت عليها تركيا قبل الدستور، المرأة سجينة مظلومة. ثم سرعان ما يناقض كاتب المقالة نفسه قائلا: يجب ألا ننسى أن نساء تركيا لعبن دورا فى تلك الثورة السلمية.

ويبدو التنميط واضحا عندما تصف نساء تركيا قائلة إنهن كن متحجبات فى منازلهن كإماء وعبيد وسعادتهن متوقفة على الطاعة العمياء لأزواجهن، لكنها تقول فى مكان آخر: "من جهة أخرى منحن امتيازات خصوصية لم تحصل عليها غير النساء الأوروبيات فى العالم".

وتقع فى مغالطة أخرى عندما تجزم أنه لم يكن لنساء تركيا وسائل تذكر، ثم تعدد الكاتبات والمؤلفات متأسفة لأن التآليف التركية ليست كلها معروفة عند أهل أوروبا لجهل أكثرهم اللغة التركية، وجهلهم برأيها مبنى على صعوبة تعلمها لأنها تكتب بالحروف العربية. وهنا توجه المقالة أفكار أعضاء جمعية الاتحاد والترقى إلى هذه المسألة الخطيرة، وهى إبدال الأحرف الأبجدية التركية باللاتينية! [٣٦].

المرحلة الثانية

مجلة "منيرفا" /العودة إلى الواقع

مع "منيرفا" فى المرحلة الثانية من الصحافة النسائية وهو تاريخ وقوع لبنان تحت الانتداب الفرنسى، أصبحت الصحافة على تماسّ أكثر مع الغرب ومع الأساليب الغربية، وبدأت تبتعد عن تجريد النظريات والشعارات وتقترب أكثر من الواقع، وبعد التحليق فى سماء النظريات والمراهنات تفتحت الأعين لترى واقعا تتحطم على أرضه الكثير من الأحلام والأوهام، لترى أن بإمكان العلم المسقط على الناس أن

يستنزفهم ويشدهم إلى مرامى غير مراميهم، خاصة إذا ما وقع على أرضية هشة بالأساس، وأن منتج العلم يتحكم بمن يتلقاه، وأن التعليم لم يؤد بشكل تلقائى إلى العمل، إلى التطور، إلى نزع الحجاب، فهو إن وقع على أرضية منقسمة سرعان ما يزيد الانقسام انقساما، أو على أرضية من التفاوت الاجتماعى فلن يتمكن من رفع جميع الناس بالدرجة نفسها وعلى المستوى نفسه.

وهكذا راحت المرأة بحسها الفطرى السليم تعى أن نزع الحجاب لا يغنى ويسمن الجائع، وأن التعليم إذا كان هدفا بحد ذاته لا يحرر الأوطان. بالإجمال لاحظنا أن نشوة النظريات والشعارات غابت من على صفحات "منيرفا" لتحل محلها هواجس عديدة منها:

فى موضوع المرأة، وعت المجلة، مثلا، أن التغيير لن يحصل إذا لم يَطُل الطرفين بآن معا: "فعلى الرجل يجب أن نفتش وليس عن المرأة". تقول إحدى قارئات المجلة: "لا يكفى أن تعرف المرأة واجباتها ويجهلها الرجل.. فهو لو أراد لجعلها آية من الذكاء، لكن الحقيقة أنه ما زال ينظر إليها كآلة لملاهيه ومسراته.. لذلك يجب أن نُعلّم الناشئة العمل والاعتماد على النفس وبدون ذلك تبقى المرأة عبدة، رغم زعم الجميع أنها حرة، لأنها لو كانت حرة لحررت نفسها من رق الأزياء"[٣٧].

وتعود لتربط مسألة الاعتماد على النفس بالتحرر فى مكان آخر فتقول: "متى تعلمت المرأة اعتمدت على نفسها ونبذت الزخارف... ما دامت تحتاج الرجل لأجل معاشها وجب عليها أن تسترضيه بجمالها ودلالها"[٣٨].

قد يكون الوعى النسائى فى هذه الفترة لأمور أبعد من تعليم المرأة وخلع الحجاب عائداً لانتظام النساء المتعلمات فى حركات نسائية راحت تبلور قضية المرأة وتصوغ مطالبها وتعلنها على الملأ فى الخطب والصحف والنوادى.

وتخوض المجلة فى مسألة العلم، محاولة ربطه بمستقبل الأولاد وبحاجة البلاد، فتحت عنوان "العلم العملى" تنتقد العلم السائد الذى لا يجيب على حاجة البلد "فعدوى العلوم العالية كالمحاماة والطب والصيدلة المنتشرة بين أوساط الناس جعلت ابن النجار يأنف مثلا من متابعة مهنة أبيه". والبلاد بنظرها بحاجة إلى الزراعة

والصناعة و "اللبنانى إما يهاجر وإما يقضى وقته هدرا بين عمل صغير يأتى بالقليل من الفائدة، وزمن يذهب بين اجتماع المجدل السياسى إلى أن يسفر عن تأثير لا يخلو من التفريق والتناحر... بين هذا يجادل وذاك يتلهى نرى الأرمنى الدخيل يعمل مجدا مستفيدا من جمودنا... كذلك الحال فى فلسطين مع اليهود"(٣٩).

ونصادف أحاديث للأمهات صاغتها المجلة لتنتقد موضة التعلم فى المدارس الأجنبية "لأن متخرجى هذه المدارس يصيرون بعد التزود من الشهادات والألقاب أرفع شأنا من المعول والمحراث والمطرقة"(٤٠).

وتبحث عن علل هذه البلاد فتجدها فى الجهل غير أنها لا تقصد بالجهل جهل القراءة والكتابة واللغات والأدب "إنما جهلنا طريقة تربية الناشئة على قاعدة منظمة. فنحن نهمل اللازم ونُعلِّم ما لا يلزم، نُعلِّم الجبر ونهمل الحساب، والشعر ونهمل الزراعة، نعلم الطب ونهمل علم الصحة، نُعلِّم الرقص ونهمل الرياضة، نعلم اللغات الأجنبية ونهمل اللغة العربية رابطة الأمة العربية وشعارها الحى. فى الوطنية نجىء طبق صيغة المعهد الذى تعلمنا فيه. هذه المدارس تربى لأمم غير أمتنا فيرانا الغريب أجزاء مختلفة متنافرة، ونطلب أن نصير أمة واحدة حية مستقلة"(٤١)!! وتختم مقالتها بقولها: "الصلاح الذى لا ينبت فى تربة الأمة نفسها ويزهو ويزهر فى جوها لا يصلحها ولا يجديها نفعا".

وغالبا ما أثارت على صفحاتها مسألة الوحدة الوطنية وذلك بربطها بالتعليم والتفرنج، بنظر بدوى الجبل "الاتحاد الوطنى لا يتم بمعايدة ببسمة إنما على قاعدة اجتماعية عن طريق التربية المدرسية المتوحدة التى تعلم مبدءا واحدا، لغة واحدة، ونسق حياة واحداً"(٤٢). ثم تنتقد مقتضيات التفرنج التى تحتم على السيدة العصرية الكلام بالإفرنجية وتنبه إلى أن خروج المرأة عن عادات قومها ولغتهم أبعد مدى وأشد تأثيرا فى تفكيك عرى القومية من خروج الرجل.

وبرأى المجلة "كى تكون النهضة النسائية قائمة على أساس قومى صحيح لا يتوجب على سيداتنا التمسك بالقديم على علاته، ولا الأخذ بما يأتينا من الغرب على علاته – خير الأمور الوسط، فالشرق سيظل شرقا والغرب غربا"(٤٣).

هذا الخوف من الإسراع في التفرنج من ناحية ومن الجمود من ناحية ثانية نجده بين الحين والآخر على صفحات "منيرفا"، إذ تصف صاحبة المجلة ما رأته في نزهة إلى حلب: "سيدات كاشفات الرؤوس عاريات الأذرع يتهادين بين الجماهير، وأخريات يطغى عليهن جلال الحشمة الشرقية وإرث الجدود"، لتتحسر قائلة: "هذا الإرث الذى سطت عليه جيوش جرائد الأزياء الغربية جارفة القديم المحتشم لتحل مكانه الجديد المبتذل، ملاقية تربة خصبة بفضل الميل إلى التقليد"(٤٤).

يستشف جبران توينى من تربية المرأتين الوطنيتين المسلمة والمسيحية مخاطر التباعد الحاصل بينهما، متكلما عن الفرق فى الاقتباس عن الغرب بسبب الفرق فى البيئة: "المسلمة يمنعها الحجاب من الاختلاط والمسيحية تختلط، أمعنت المسيحية فى الاقتباس بينما المسلمة تقتبس العلوم دون العادات وأساليب المعيشة. أخشى مجىء يوم تصبح الواحدة منهن غريبة عن الأخرى وتأثير ذلك على الوحدة القومية... كيف تتقوى إذا كانت نساء الأمة الواحدة مختلفات فى منهاج العيش والميول والرغبات". ثم يتساءل: "هل تنبه العقلاء للعمل على تقريب المسافة بينهما، فإما أن تمتنع المسيحية عن هذا الاندفاع، وإما أن تتزحزح المسلمة عن بعض التقاليد الجامدة"(٤٥).

وفى البحث عن علل انحطاط النسل فى سوريا والذى يرجعه جرجى إلياس خورى إلى احتقار ما ورثناه من عادات حسنة لنتبع عادات غربية، يذكر "أن أعظم العوامل لزيادة التضييق على المرأة السورية المسلمة هو شذوذ أختها المسيحية عن جادة الرشاد، فكان أن كلا الفريقين سارا فى طرفى نقيض"(٤٦).

نجد فى كلام سلمى صايغ عن أزمة الصناعة الوطنية مواقف جديدة إزاء الغرب، إذ تقول: "بضاعته قتلت صناعتنا الوطنية، وجاءنا بمواكب المتجردات من الثياب ومن الآداب مذهباً برجالنا إلى حيث تعلمون"(٤٧). ثم تعود لتتألم لكساد سوقٍ المصنوعات الوطنية فتنتقد عدم وجود نظام يحمى الاقتصاد الوطنى، مقترحة حلولاً للأزمة كالمطالبة "بإنشاء سكك حديد بين لبنان ومصر ولبنان وسوريا. التنبه لأهمية المهاجرين وتعهد عاطفتهم القومية - تأليف الجماعات لتتولى الدفاع المنظم عن الصناعة الوطنية والأطباء، المحامين، المهندسين"(٤٨). نستشف من كلامها الأخير وعيا مبكرا لأهمية دور المجتمع المدنى.

وتـتوجه صـايغ فـى مكـان آخـر إلى الـرجال قائلة: "أيها الرجال اتركوا سياسة الأوحـال والجاسوسـية والتوظـيف والـتطاحن، لبـنان الكـبير والصـغير والـتجزئة والتوحيد، واهتموا بالعمل" [٤٩].

أمـا فـى موضـوع الحجـاب فقـد نشـرت المجلة ردود بعض الأدباء على استفتاء مجلـة "الهـلال" فـى موضوع المـرأة الشرقية: "مـاذا يحسـن أن تسـتبقى مـن أخلاقها التقلـيدية وأن تقتـبس من شقيقتها الغربية". ومن ضمنها رد لمنيرفا على مصطفى صادق الرافعى ورد مضاد له يناقش فيه مسألة المرأة من وجهة نظر تقليدية:

- عـلى المـرأة أن تقبل سلطة الرجل وإلا كان اختلالا فى نظام الوجود الخاضع كله لضرورات طبيعية.
- المـرأة مخلـوق مكمـل للـرجل وليس أكمل، فوجب أن تكون منزلتها بعد منزلته والرجل يحبها على قدر ما هى خاضعة له.
- الحجـاب هـو حجـب السوء عـن أخلاق المرأة. هذا لا يمنع الناس من أن يودعوا جواهرهم فى الخزائن ما دامت طبيعة الاجتماع قائمة على التناقض الجامع بين الشرف والأمانة ثم السرقة والتلصص.
- الشركة تعنى خضوع صاحب العمل الأقل لصاحب العمل الأكثر... فعاطفة الحب والاحترام التى يكنها الرجل لامرأته تأتى من رقتها وخضوعها الجميل [٥٠].

هذه نماذج من الردود والردود المضادة التقليدية والحديثة والتى حكمها التنميط والعموميات والـتى بقيـت محصـورة ضمن دائرة ضيقة تقتصر على تلك الطبقة المتعلمة الـتى تكلمـنا عـنها سـابقا، والـتى استقى كـل فريق منـهما تعابيره وأفكاره من الغرب لـيدعم بهـا حججـه، والدلـيل عـلى ذلـك تشـديد كـلا الفـريقين على الخضوع لضرورة الطبيعة.

استنتاج

بالخـتام، أعترف أن حيرة المرأة آنذاك من تكون وكيف ستكون؟ زادتنى حيرة، وارتـباكها فـى الدعـوة للتحرر لمن وممن وكيف، زادنى ارتباكا وعدت أدراجى لأبحث عـن الأسـباب الكامـنة وراء طـرح مسـألة تحـرر المـرأة من جديد وبكثير من موضوعات وإشكالات بداية القرن.

فعلى الرغم من التقدم الذى حققته المرأة على صعيد التعليم والعمل، إلا أن قدراتها ما زالت لا تتناسب مع الفرص المتاحة لها، وما زالت بعيدة عن مواقع القرار فى أكثر البلدان ديموقراطية. وعادت المسألة تطرح علينا رغم تعاقب التيارات من إصلاحية إلى نسوية إلى استقلالية إلى جندرية فاستهلاكية لها جميعا؛ لأن هناك إشكالا ما على أصعدة مختلفة:

على صعيد الحركات الإصلاحية

تكمن مشكلة هذه الحركات كما كل الحركات التحديثية التى برزت فى الوطن العربى فى الإتيان بأحدث ما ظهر فى الغرب من نظريات واختراعات وإسقاطه بشكل مسطح ومختزل على الواقع. مثلا انبهرت الحركة الإصلاحية فى نهاية القرن التاسع عشر بالعقل والعلم الغربيين، متناسية أن هذا العقل ثار وانتصر على الدين وتم فصل الدين عن الدولة، بينما فى بلادنا بقى قانون الأحوال الشخصية من المحرمات. فالتغيير الذى أرادوا إحداثه بقى محصورا ببضعة أفراد ولم يطل البنى الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، خصوصا وأن التحديث الواقع على أرضية الانقسام غالبا ما يعمقه، وعلى أرضية التخلف يتحول إلى عمل هجين.

على صعيد المرأة

رغم التقدم الحاصل فى الغرب لم يصل موضوع المرأة إلى نهاياته السعيدة؛ لأن النظام الرأسمالى فى كل مرحلة كان يعيد إنتاج التقسيم المتبع فى النظام الأبوى بطرق حديثة تتلاءم مع تقلباته وتحولاته، وبقيت المرأة للبيت أولا وللعمل ثانيا، أى أنها تحملت عبء البيت والعمل معا.

أما التغيير الجزئى الذى أصاب بلادنا على صعيد المرأة، والذى لم يترافق مع تطور فى البنى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، فإنه بقى مقتصرا على فئات محدودة مقتدرة، ولم يكن تصاعديا بشكل خطى، إنما كان ينتقل بين الطفرة والخبو وبالعكس تبعا للأحداث المتلاحقة التى أصابتنا. والدليل أن حجاب المرأة انتقل من كونه رمزا للتخلف ليصبح رمزا للانتماء، وأخيراً ليتحول إلى رمز للاستهلاك (فالإعلانات عن الثياب للمحجبات تملأ الشوارع).

وأصبحت المرأة بطلة لكل المشاريع الحائرة فى أمر هذه المنطقة على اختلاف تسمياتها (إصلاحية - تنويرية - ظلامية - أصولية...) وغالبا ما استهلكت هذه المشاريع قضية المرأة عائدة بها لنقطة البداية.

وهنا نتساءل لماذا لم ت عمل المرأة بنفسها على تثمير علمها والاستفادة منه بغض النظر عن علاقة ذلك بسوق العمل؛ ألأ نها لا تريد التنازل عن أنوثتها، عن أمومتها، عن كونها ربة منزل؟ وهنا تنبع إشكالية صعوبة أن يحوز الإنسان على كل الأشياء مجتمعة وبالوزن نفسه. فغالبا ما ألبسوها وما تناقشوا فى أمرها، أخرجوها للعمل، أعادوها للبيت، صمموا لها الأزياء، فككوا جسدها قطعا، استغلوا أدق تفاصيله لدرجة الاستهلاك.

على صعيد الصحافة

بعد ما كانت الصحافة النسائية لسان حال فئة قليلة من النساء المتعلمات المتشبعات بالعلوم الغربية، هن محرراتها وقراؤها، أى أنها بقيت تدور فى دائرتهن ولم تتمكن من الوصول إلى الناس العاديين؛ لأسباب منها الأمية المتفشية من ناحية، عدم إتقانهن لغة الناس الذين يودون التوجه إليهم من ناحية ثانية.

فغالبا ما كن يقسن كافة الأمور على أنفسهن متصورات أن الناس كلهم أديبات وأدباء. فى حين أن للناس واقعهم المختلف ومعاشهم وتفضيلاتهم التى ليست بالضرورة تتوافق مع تفضيلاتهن هن.

وهذا ما شكت منه الصحافة. كانت تدعو لعدم التبرج لتقع فى مفارقة أن الرجل يهوى المتبرجة، تدعو للعمل والنشاط خارج البيت لتقع فى مفارقة أخرى، وهى أن المرأة ميالة ألا تعمل حتى فى بيتها، مما حدا بإحداهن لتقول: الإصلاح إذا لم يصدر عن البلد لا يعد إصلاحا.

راحت هذه الصحافة خلال مراحل عملها تتدرج فى أدوارها من الدعوة للإصلاح إلى الاستقلال والوحدة الوطنية، إلى الحقوق الانتخابية للمرأة، من الاهتمام بالمرأة كروح إلى الاهتمام بها كروح وجسد، ثم إلى الاهتمام بها كجسد فقط. وفى مراحلها هذه غالبا كانت تقوم بعمليات توفيق وتلفيق والتفاف حتى ضاع جزء كبير من تلك الأفكار التحررية أو بالأحرى استُهْلِك.

ذلك يعنى أن الإصلاح إذا لم يكن حاصلا على الأرض ليس بإمكان الصحافة إيجاده. جل ما يمكنها عمله أنها قد تسرع أو تبطئ ما هو حاصل. كذلك المصلحون إذا لم تكن مشاريعهم الإصلاحية نابعة من أوطانهم، من المؤسسات والبنى القائمة فلن ترى النور.

والمرأة إذا لم تحدد هى ماذا تريد، وأين يكمن تحررها، وأين تقع مصلحتها فلن تشعر بالتحرر مهما كلموها عنه. فلا داعى إذن لأن نلوم من تحب أن تكون أما أو زوجة بامتياز كرمى لحاملى نظريات تحرر المرأة، ولا أن نلوم من تحب أن تكون سيدة أعمال ناجحة كرمى لأصحاب نظرية موقع المرأة الطبيعى فى البيت. لنكف عن وضع الوصفات الجاهزة لها كائنا ما كان مصدرها، ولندعها هى تقرر أمورها بنفسها، تتبع من شاءت، تلبس ما يحلو لها، تعمل وفق قدراتها وإمكاناتها، فهى لم تعد قاصرة. فقط ما يمكننا عمله هو تهيئة الأسباب الكفيلة بجعلها تبادر أو تصارع إن اقتضى الأمر من أجل تمكين نفسها؛ لتقوم بدورها فى التأثير على البنى القائمة وليس فقط التأثر بها.

الهوامش

١- انظر بهذا الصدد: خالدة سعيد، المرأة: التحرر والإبداع - سلسلة بإشراف فاطمة المرنيسى - جامعة الأمم المتحدة - نشر الفنك - الدار البيضاء - ١٩٩١ - ص ٥٤.

٢- انظر بهذا الصدد، جرجى نقولا باز - أول مدرسة بنات فى بلاد العرب - مجلة، "صوت المرأة"- آذار ١٩٤٧- ص ١٦.

٣- عزيز سامى، الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال، القاهرة - دار الكتاب العربى - ص٥٣ و٦٩.

٤- عزيز سامى - مرجع سبق ذكره - ص ٢٩٧.

٥- غادة الخرسانى، المرأة والإسلام، مطبعة الأهرام - الجزء الثانى - ص ١٨٢ ومجلة السيدات والبنات، العدد الرابع ١٩٠٤.

٦- "منيرفا"، الجزء العاشر - السنة الثانية - ١٥ ك٢ ١٩٢٥ .

٧- عنبرة سلام الخالدى"، جولة من الذكريات بين لبنان وفلسطين دار النهار ١٩٧٨ ص ٦٤.

٨- "الحسناء" الجزء العاشر السنة الأولى ١٩١٠.

٩- "منيرفا" الجزء الثالث - السنة الأولى ١٩٢٣ والجزء العاشر السنة الأولى ١٩٢٤ .

١٠- "الحسناء"، أب ١٩٠٩.

١١- انظر بهذا الصدد **ISSA Nahawand contribution a l'etude de la presse feminine libanaise, these, paris II, Mars 1989 P.P 66-68**

١٢- فى لبنان وجب انتظار ١٩٠٩ ليشهد ظهور أول صحيفة نسائية باسم "الحسناء" على يد الصحفى نصير المرأة جرجى باز بالتعاون مع نخبة من الكاتبات. وصدور هذه الصحيفة لا يعنى أن الصحافة استفادت كليا من أجواء إعلان الدستور الإيجابية، لأن موضوع المرأة بقى يستخدم كوسيلة حتى فى عهد

الدستور والحرية لتلفيق التهم بالصحافيين الذين لا تروق كتابتهم للسلطان، كما حصل مع صاحب مجلة "المقتبس" محمد كرد على، انظر شمس الدين الرفاعى تاريخ الصحافة السورية، دار المعارف، مصر، ج (١) ص ٢٥٤ عن ذكريات محمد كرد على، مجلد(١) ص ١٠٢.

١٣- انظر بهذا الصدد Sullerot Evelyne, Histoire de la presse feminine en France, des origines a 1848 Armand colin, Paris 1966 p.126

١٤- انظر بهذا الصدد: قاسم أمين - تحرير المرأة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣.

١٥- مجلة شهرية أنشأتها السيدة لبيبة هاشم فى القاهرة عام ١٩٠٦، استمرت لغاية ٩٣٩ ١، قدمتها للقراء على أنها مجلة علمية أدبية تاريخية روائية.

١٦- مجلة شهرية أدبية علمية، أنشأتها مارى ينى فى بيروت عام ١٩١٧ مخطوطة باليد استمرت ٦ أشهر، ثم عاودت الصدور عام ٩٢٣ ١ لغاية ١٩٣٢.

١٧- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الخامسة - ١٥ أكتوبر ١٩١٠.

١٨- فتاة الشرق - الجزء الثانى - السنة الرابعة - ١٥ نوفمبر ١٩٠٩.

١٩- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الثالثة - أكتوبر ١٩٠٨.

٢٠- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الأولى ١٩٠٦.

٢١- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الثانية - ١٥ أكتوبر ١٩٠٧.

٢٢- المرجع نفسه - الجزء الأول - السنة الخامسة ١٩١٠.

٢٣- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الخامسة - ١٥ أكتوبر ١٩١٠.

٢٤- فتاة الشرق - الجزء الثانى - السنة الرابعة - ١٥ نوفمبر ١٩٠٩.

٢٥- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الخامسة - ١٥ أكتوبر ١٩١٠.

٢٦- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة السادسة - ١٥ أكتوبر ١٩١١.

٢٧- فتاة الشرق - لجزء الأول - السنة الثانية - ١٥ أكتوبر ١٩٠٧.

٢٨- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الثانية - ١٥ أكتوبر ١٩٠٧.

٢٩- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة السابعة - ١٥ أكتوبر ١٩١٢.

٣٠- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الرابعة - ١٥ أكتوبر ١٩٠٩.
٣١- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الخامسة - ١٥ أكتوبر ١٩١٠.
٣٢- وردت الفكرة نفسها فى كتاب قاسم أمين، تحرير المرأة، سبق ذكره ص ٦٢.
٣٣- فتاة الشرق - الجزء الأول - السنة الثالثة - أكتوبر ١٩٠٨.
٣٤- قاسم أمين - تحرير المرأة - مرجع سبق ذكره - ص ٧٨.
٣٥- قاسم أمين - تحرر المرأة - مرجع سبق ذكره - ص ٦٩.
٣٦- فتاة الشرق - ١٥ نوفمبر ١٩٠٩.
٣٧- منيرفا - الجزء العاشر - السنة الثانية - ١٥ ك٢ ١٩٢٥.
٣٨- منيرفا - الجزء السابع - السنة الثالثة - ١٥ ت٣ ١٩٢٥.
٣٩- منيرفا - الجزء الثامن - السنة الثانية - ١٥ ت٢ ١٩٢٤.
٤٠- منيرفا - الجزء الثامن - السنة الثانية - ٢٥ ت٢ ١٩٢٤.
٤١- منيرفا - الجزء التاسع - السنة الثانية - ١٥ ك٢ ١٩٢٥.
٤٢- منيرفا - الجزء الحادى عشر - السنة الأولى - ١٥ شباط ١٩٢٤.
٤٣- منيرفا - الجزء الثانى - السنة الأولى - ١٥ حزيران ١٩٢٣.
٤٤- منيرفا - الجزء الأول - السنة الثانية - ١٥ نيسان ١٩٢٤.
٤٥- منيرفا - الجزء العاشر - السنة الأولى - ١٥ كانون الثانى ١٩٢٤.
٤٦- منيرفا - الجزء الثالث - السنة الثانية - ١٥ حزيران ١٩٢٤.
٤٧- منيرفا - الجزء العاشر - السنة الأولى - ١٥ كانون الثانى ١٩٢٤.
٤٨- منيرفا - الجزء الثانى عشر - السنة الأولى - ١٥ آذار ١٩٢٤.
٤٩- منيرفا - الجزء الرابع - السنة الثانية - ١٥ تموز ١٩٢٤.
٥٠- منيرفا - الجزء الأول - السنة الثالثة ١٩٢٥.

صحافة المرأة لنساء المجتمع المخملي فقط

هدى الزين

قبل أن نتحدث عن الصحافة النسائية في العصر الراهن لا بد من إلقاء نظرة على تاريخها وصورة المرأة في المجتمع من خلالها، باعتبار الصحافة مرآة تعكس حركة المجتمع، ووسيلة اتصال مباشرة بالجماهير، وأداة من أدوات التوعية إلى جانب دورها الثقافي والإعلامي والتوجيهي والترفيهي . وأول مجلة صدرت في الوطن العربي كانت لصاحبتها هند نوفل من الإسكندرية، وكانت مجلة نسائية مصرية تنادي بحقوق المرأة السياسية والاجتماعية، وتمزج السياسة بالأدب كما تحمل الاتجاهات القومية والوطنية في تلك الفترة التاريخية، ثم صدرت مجلة المرأة في حلب لنديمة صابوني، ومجلة العروس لصاحبتها ماري عجمي، ثم صدرت مجلات أخرى في مصر مثل مرآة الحسناء وأنيس الجليس والفردوس، وكانت هذه المجلات تكرس مواضيعها لخدمة المرأة وتوعيتها وخصوصا أن المطالبة بحقوق المرأة والمساواة كانت من أهم المطالب التي تنادي بها المنظمات والصحافة الجادة حتى بلغ عدد المجلات الصادرة ٢٥ مجلة نسائية قبل الحرب العالمية الأولى.

وفي مصر نجد على سبيل المثال مجلات نسائية مثل: (شجرة الدر) عام ١٩٠١ ومجلة (السعادة) لروجينا عواد ١٩٠٢، و(السيدات والبنات) لروز أنطون ١٩٠٦، و(فتاة الشرق) للبيبة هاشم، وفي سوريا ولندن صدر العديد من المجلات النسائية، ومنها (الجنس اللطيف) عام ١٩٠٨، و (الخدر) لعفيفة صعب عام ١٩٠٩، (وفتاة لبنان) لسليمة أبو راشد، (والحسناء) لجرجي نقولا عام ١٩٠٩، وأصدرت في مصر سارة الميهية مجلة "فتاة النيل"، كما أسست هدى شعراوي المجلة المصرية التي اهتمت بأنشطة الجمعيات الخيرية وقضايا المرأة العربية، خصوصا قضية فلسطين التي كانت تحتل الأهمية الكبرى في اهتمامات الصحافة النسائية، وقد عرفت مجلة الفتاة نفسها بأنها مجلة علمية تاريخية أدبية فكاهية مختصة في جنسها مبتكرة تحت

سماء الشرق. وقد أكدت المجلات الصادرة فى تلك المرحلة أنها مجلات ذات مستوى، هدفها الأساسى خدمة قضايا المرأة وفتح الباب لنشر أدبها وإبداعها واستعادة حقوقها والدعوة إلى مشاركتها فى مختلف الميادين؛ لتمثيل النصف الفاعل والإيجابى فى التحرير والتنمية وبناء الجيل الجديد.

ودعت الكتاب والمفكرين إلى المساهمة فى الكتابة على صفحاتها؛ لذلك كان مستوى المجلات النسائية جادا وملتزما ينطلق من أهداف سامية تعمل على تحفيز المرأة العربية لتغيير واقعها نحو الأفضل، وتقديم أمثلة عن نساء تبوأن الصدارة فى مجتمعاتهن سواء فى أوربا وأمريكا والصين وغيرها، وتعرِّف بمشاهير النساء وإلى أى مدى وصلت إليه المرأة فى العالم من مستوى ثقافى وسياسى ومساواة فى الحقوق.

كما أفردت هذه المجلات صفحاتها، لتعالج مشاكل المرأة فى العمل والحياة الزوجية، وتطرقت إلى مشاكل الطلاق وتعدد الزوجات والزواج المبكر، كما ظهرت مقالات جريئة عن وضع المرأة فى الريف المصرى والصعيد والريف السورى مطالبين بتحرير المرأة الفلاحة من الظلم الذى يقع على كاهلها وهى تعمل فى البيت والحقل؛ لذلك اعتبرت الرائدات فى الصحافة النسائية الذى كان هاجسهن قضية استقلال المرأة والحصول على حقوقها فى المجتمع كإنسانة تمثل نصف المجتمع ولها الأهمية فى بناء وتكوين الأسرة.

ومع استمرار صدور المجلات النسائية فى العالم العربى صدرت مجلة الزهرة فى فترة الأربعينيات لجميل البحيرى عام ١٩٤٦، كما أصدرت درية شفيق فى القاهرة مجلة (بنت النيل)، وفى دمشق صدرت مجلة (ليلى) الشهرية عام ١٩٤٧، ثم صدرت فى العراق مجلة (فتاة العراق)، ومجلة (فتاة الغد) لصاحبتها فاطمة مختار التى جاء فى افتتاحيتها: "يجب علينا نحن النساء الضعيفات أن نقود الجيل الناشئ إلى الأمام؛ لكى يعرف الجميع أننا القويات المدركات، ولكى يؤمن الرجال بقدرتنا ويطمئنوا إلى طاقاتنا وتأثيرنا فى الحاضر والمستقبل".

أما مجلة (فتاة لبنان) التى وصفت نفسها بأنها مجلة نسائية شهرية، فقد أكدت أنّ وجود مجلة نسائية تنهض بالمرأة هو ضرورة وطنية؛ لما لذلك من انعكاسات على جميع فئات الشعب.

وفى السودان صدرت عدة مجلات نسائية كانت أولها مجلة بنت الوادى عام ١٩٤٦ كمجلة نسائية شهرية أدبية اجتماعية، وما لبثت أن توقفت عن الصدور بسبب الصعوبات المالية، ثم صدرت مجلة صوت المرأة ١٩٥٥ وحتى ١٩٦٩، وكانت تعتبر مجلة رائدة فى عامل الصحافة النسائية السودانية والناطق الرسمى للاتحاد النسائى السودانى، ومنبرا فكريا معاديا للحكم العسكرى مما عرضها للتوقيف أكثر من مرة.

ثم صدرت مجلات أخرى مثل: النصف الواعد، وحواء الجديدة، والأسرة السعيدة وهذه المجلات عبَّرت عن وضع المرأة السودانية وناقشت قضاياها ومشاكلها.

المجلات النسائية المعاصرة تكرس القيم الاستهلاكية المادية باستثناء القليل، ومنها حواء ونصف الدنيا.

ألوان وأشكال من المجلات النسائية العربية تعرض فى سوق الصحافة التجارية بألوان وأشكال جذابة وورق مصقول فاخر بأغلفة لنساء جميلات وصور عديدة لعارضات رشيقات القدود يتبخترن بآخر خطوط الموضة، ويتحلين بأجمل الحلى والإكسسوارات الباهظة الثمن لا يقدر على اقتنائها إلا أصحاب الجيوب العامرة. أو ترى صفحات بكاملها تكرس لآخر خطوط الماكياج وألوانه حسب ما تطرحه مؤسسات التجميل عبر إعلاناتها عن كل جديد مهما ارتفع ثمنه وتغير لونه بتغير الفصول والمواسم وأمزجة أصحاب المؤسسات المنتجة، صفحات تحمل العناوين المثيرة لفضائح اجتماعية وأخلاقية، جرائم دموية لا تحدث إلا فى أوساط الطبقات المهمشة اجتماعيا وإعلاميا.

بينما تمتلئ صفحات المجتمع المخملى بأخبار الأعراس الفاخرة والحفلات الباذخة؛ لتثير فى النفس غيرة وحقد العاجزين عن تأمين رغيف الخبز كحد أدنى من شروط الحياة الكريمة.

هذه المجلات النسائية تمولها غالبا أموال مؤسسات خليجية نفطية أو رءوس أموال تسعى فى غايتها الإعلامية إلى المبدأ التجارى قبل كل شىء.

قليل من المجلات العربية مثل: حواء، ونصف الدنيا تحديدا فى مصر تهتم بحركة التغيير فى المجتمع، وتفرد صفحاتها وأبوابها لمشاكل المرأة فى العصر الحالى، أخبارها ، نشاطها، إبداعاتها، الأدبية والفنية. تفتح أمام عقلها بوابات المعرفة

وتطور العصر وتعالج قضايا الشباب والطفولة، ولكن للأسف تظهر وتختفى عن الساحة الإعلانية ربما نتيجة العجز المالى لعدم اهتمام أصحاب المؤسسات الإعلانية بهذه المجلات الجادة؛ لأنها لا تستهوى الفئة المخملية المرفهة التى لا يعنيها طرح قضايا نساء عاملات أو ريفيات أو ربات بيوت أو موظفات وغيرهن من القاعدة العريضة من المجتمع العربى. لكن تظل فى هذا الركام بعض من أزاهير عابرة تحاول أن تثبت حضورها فى مواجهة العصر الاستهلاكى الذى تحولت فيه المرأة إلى باربى إعلانية تشرع أنوثتها مباحة لكل العيون.

مجلات عربية جادة تحاول الصمود أمام كل ما يعرقل مسيرتها التاريخية بجهود كفاءات إعلامية تؤمن أن المرأة نصف المجتمع الفاعل والمنتج، لها قضاياها وحقوقها وكيانها الإنسانى، وليست مجرد جسد أنثوى وجارية مطيعة ووعاء لإنجاب الأطفال، أو امرأة مرفهة فى برجها العاجى بعيدة عما يجرى حولها من أحداث ومتغيرات عصرية تمس الجيل الجديد بالتغيير فى كل القيم التى توارثها أبا عن جد سواء منها القيم الدينية أو الأخلاقية أو الاجتماعية . وكلما أوغل العصر فى التقدم التكنولوجى والمعرفى ليصبح عصر معلومات شاملة وسريعة فى رتمها وتأثيرها، كما أن العالم أصبح قرية كونية صغيرة، وكلما اتسعت دائرة هذه المعارف الإنسانية كلما زادت مخاوفها من عدم إمكانية مجاراتها أو التخلف عن ركابها.

وللأسف كلما زادت المجلات النسائية فى الوطن العربى من محيطه إلى خليجه كلما تهمش الفكر النهضوى والتنويرى للمرأة؛ لتحل قيم مزدوجة بين تقاليد موروثة ومفاهيم تكرس القيم المتخلفة والعادات البالية، مثل: طرح مواضيع السحر، والتنجيم، والأخبار الخاصة لفنانى وفنانات العصر الحالى أو جرائم تثار حكاياتها بمانشيتات عريضة، دون أن يُعنى بأسباب ومسببات هذه الجرائم وكيفية معالجتها أو الحد منها. والأهم فوق كل هذا مسايرة ذوق المعلنين الذين يصبون إعلاناتهم فى مجلات نسائية براقة فاخرة بشكلها وبورقها المصقول وجمال الوجوه النسائية التى تتصدر غلافها، وهذه المجلات الشهيرة الفاخرة غالية الثمن على قارئات من محدودى الدخل؛ لأن مثل هذه الشرائح فى مجتمعنا العربى لا تعنى بأى حال من الأحوال ممولى هذه المجلات طالما أن الهدف تجارى بحت، والمرأة مجرد أداة مستعملة لخدمته.

أيـن الصحافة النسـائية الـتى تخاطـب المـرأة من موقعها كأم تربى الأجيال فى مجـتمع تسود فـيه ظواهـر خطيرة نتيجة غياب الرعاية واهتمام الأبوين، وليس أقلها غـياب القـدوة والمفاهـيم الأخلاقـية فـى مجتمعـنا العـربى، وتفشى ظواهر جديدة على حياتـنا وشبابنا، مثل: ظاهـرة العـنف عـند الأطفـال والمـراهقين، وانتشار المخدرات والجرائم والانحراف بكل أشكاله؟

أيـن الصحافة النسائية التى تنبه لهذه المخاطر وتشكل أداة وعى لعقل المرأة بدل أن تصـبح أداة تغريـب وتسـطيح لهـذا العقـل المفـترض أن يكون فاعلا وإيجابيا فى هذه المـرحلة الـتى حصلت فـيها المـرأة عـلى حقوقهـا ومسـاواتها مـع الـرجل فى كثير من الحقول؟

أيـن الصحافة الـتى تـتعامل مـع المـرأة المـبدعة والمنـتجة وتهتم بقطاع واسع من جماهير النساء في القرى والمدن والتى تشكل نسبة ٩٥٪ من القطاع النسائى؟

أين الصحافة النسائية التى تهتم بمشاكل الفتيات فى سن المراهقة؟

أيـن الصحافة النسـائية الـتى تعـالج القضايا والمشاكل فى الأسرة العربية مثل: مشـاكل تعـدد الـزوجات، والـزواج العـرفى، وحضـانة الأطفـال، والقوانين التشريعية الناظمة لها؟

أيـن الصحافة التى تتهدد بالتوقف إذا لم تتعامل مع المرأة من منطق تحويلها إلى سلعة استهلاكية وجسد أنثوى فارغ من مضمونه الروحى والعقلى؟

نـريد مـن المؤسسات الصحفية الكبرى أن تحقق للمرأة صحافة حرة وواعدة تثور المـرأة مـن أجـل البـناء وتخاطـبها كعقـل واع لديه القدرة على الإدراك والخلق والبناء، وتكـون صـفحاتها نـافذة على العالم للاقتداء بالتجارب الهامة والعظيمة لنساء رائدات فـى مخـتلف الحقـول، وهذا ما نطمح إليه مع مطلع الألفية الثالثة، وهذا ما نطمح إليه ونطرحه كأحد الأهداف الأساسية فى مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة العربية.

المرأة والتعليم

صورة المرأة كما تعكسها الكتب المدرسية المصرية(*)

إلهام عبد الحميد فرج

إن قضية المرأة تكتسب أهميتها لا من حيث إنها قضية سياسية أو حزبية أو قضية ثقافية أو أكاديمية، ولكن باعتبارها قضية إنسانية من ناحية، ووطنية من ناحية ثانية.

فهى قضية إنسانية؛ لأن مجتمعنا قد فرض على المرأة ألواناً من الظلم والتمييز لمجرد كونها أنثى. وفى مطلع هذا القرن قال قاسم أمين ما نصه: "المرأة من يوم ولادتها إلى يوم مماتها هى رقيقة لأنها لا تعيش بنفسها ولنفسها، وإنما تعيش بالرجل وللرجل، وهى فى حاجة إليه فى كل شأن من شئونها، لا تفكر إلا بعقله، ولا تنظر إلا بعينه، ولا تريد إلا بإرادته، فهى بذلك لا تعد إنساناً مستقلاً، بل هى شىء ملحق بالرجل".

ولعل هذا التكوين الذهنى والوجدانى لكل من الرجل والمرأة يعود إلى تراث ثقافى وتعليمى قد ساهم إلى حد كبير فى تكوين صورة عن المرأة تحصرها فى إطار تقليدى من الوظائف والأدوار والمكانة الاجتماعية. وإذا نظرنا إلى دور التعليم وضرورة أن يقوم بالتأثير على تكوين العقلية الجماعية فى المجتمع من خلال النسق القيمى الذى يبدأ تكوينه منذ المراحل الأولى للتنشئة الاجتماعية، ومن خلال ذلك تكون المفاهيم السلبية نحو المرأة من حيث تكوينها وقدراتها وطبيعتها والأدوار التى يجب أن تقوم بها. وفى حالة تقديم صورة المرأة العاملة فى بعض الكتب المدرسية السابقة جرى وصفها بالأنانية والاسترجال، مما أدى إلى تزييف وعى كل من المرأة والرجل على حد سواء نتيجة تلك المفاهيم التى أكدت على الثنائية والازدواجية، وكأنهما نوعان مختلفان من الجنس البشرى، وقد زاد الأمر صعوبة وخطورة بعد ما تعالت

(*) هذه الورقة خلاصة بحث مطوّل.

الأصوات بعودة المرأة للبيت وفرض الحجاب عليها، وتفسير كثير من المشكلات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية بعامل خروج المرأة للعمل، وضرورة السعى إلى حصر دورها فى الإطار التقليدى الذى يمثل الخدمة داخل المنزل. ومن المؤسف أن هذه الأفكار السلفية يرددها كثير من المتعلمات من بنات الطبقة المتوسطة التى كانت منذ أكثر من خمسين عاماً تناضل من أجل الحصول على التعليم والعمل والمشاركة باعتبارها حقوقاً إنسانية تمثل الأبعاد المتكاملة للحرية.

ورغم قناعة الباحثة بأن هذه الأفكار السلفية تعود لأسباب عديدة، إلا أن هذه الدراسة قد بحثت فى أثر واحد من بين تلك الأسباب، وهو التعليم ودوره – من خلال المناهج الدراسية – فى تكوين صورة المرأة من خلال التعرف على ما تتضمنه هذه المناهج من رؤى وقيم نحو الطفلة الأنثى. وقد تم اختيار أحد العناصر التى تتضمنها المناهج الدراسية والمتمثل فى صورة الطفلة الأنثى فى الكتب المدرسية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الكتب المدرسية هى مرآة للتوجهات القيمية الاجتماعية والثقافية لأى مجتمع، ولذا فإن الكشف عن تلك التوجهات التى تبث من خلال الكتب بشكل مباشر أو غير مباشر يعكس إلى حد كبير توجهات المجتمع ذاته ودرجة وعيه.

وتكتسب الكتب المدرسية أهمية كبيرة لما توحى به الكلمة كما ترد فى النص من تأثير عميق لدى التلاميذ، لا سيما وأنها تلازمهم طوال العام الدراسى، وتأخذ شكل التقديس من خلال المعلم الذى يقدمها دون نقد أو تحليل، ويطالب بها عند امتحان طلابه.

ولا يزال الكتاب المدرسى أكثر الوسائل انتشاراً فى تكوين الثقافة وتنمية المفاهيم والاتجاهات، ولا سيما فى مرحلة التعليم الأساسى الذى يعد أكثر المراحل التعليمية استيعاباً للتلاميذ حجماً وانتشاراً.

ومن المؤسف ما يلاحظ من أن الكتب المدرسية تقدم المعارف والمعلومات والمفاهيم والاتجاهات والقيم من خلال الكلمة والصورة بشكل لا يسمح بالنقد أو التحليل، وإنما تقدمها بصفتها يقينيات يجب تصديقها والإيمان بها، ومن ثم فإن تلك الكتب تلعب

دوراً خطيراً فى تثبيت العديد من المفاهيم والقيم السلبية، ومن تلك القيم والمفاهيم ما هو متعلق بالطفلة الأنثى.

ولقد توجهت هذه الدراسة من خلال تحليل عشرين كتاباً فى المواد الاجتماعية، واللغة العربية، مع القراءة النقدية للنصوص والصور التى تم الغوص فى ملامحها إلى محاولة التعرف على النموذج الأنثوى المقدم تربوياً إلى عقول التلاميذ فى المرحلتين الابتدائية والإعدادية، وتم أيضاً التعرف على القيم التى تبث من خلال الكتب المدرسية المشار إليها نحو الطفلة الأنثى، وذلك بالاستدلال بما تطرحه هذه الكتب من مفاهيم واتجاهات تكون ملامح لصورة الطفلة الأنثى فى مصر.

وقد ركزت هذه الدراسة فى تحليلها للكتب على النقاط التالية

١- الصفات الخاصة بالطفلة الأنثى.

٢- الأدوار الخاصة بالطفلة الأنثى.

٣- الوظيفة الخاصة بالطفلة الأنثى.

٤- الوضع والمكانة الخاصة بالطفلة الأنثى.

وقد كان الهدف من هذه الدراسة محاولة التعرف على النموذج الأنثوى أو الصورة العامة للطفلة الأنثى الموجودة فى الكتب المدرسية؛ ذلك لأنها تؤثر فى ذهنية الطفل والطفلة. وقد تبين من مختلف مواقع الدراسة فى تلك الكتب أنها يمكن أن تساهم فى ترسيخ التدنى لمكانة المرأة ودورها فى الحياة العامة مما يؤدى إلى تخلف مسيرة التطور فى المجتمع. ومن المسلم به أن كلاً من الطفل والطفلة لا يستطيعان بسهولة التخلص من تلك الصورة الذهنية التى قد ترسخت فى أعماقهما وأثرت فى شخصية كل منهما.

وتهدف هذه الدراسة أيضاً إلى مناشدة واضعى المناهج ومؤلفى ومطورى الكتب المدرسية إلى الالتزام والتدقيق فى مراعاة التأكيد على صورة المرأة الإيجابية المتكاملة وذلك للتوجه نحو مجتمع إنسانى متوازن لا يصنف فيه الناس على أساس الجنس. ورغم توجيهات السيد الدكتور وزير التعليم فى تأكيده على المعالجة المستنيرة لقضايا المرأة ضمن مجموعة الأهداف والمفاهيم الجديدة فى تأليف الكتب، يظل هناك قصور فى تحقيق هذا التوجيه كما أظهرته هذه الدراسة.

نتائج الدراسة التحليلية

أولاً: أوضحت الدراسة التحليلية للكتب المدرسية السالف ذكرها أن: نماذج الهوية الخاصة بالطفلة الأنثى ووجودها غائبة وتم تجاهلها فى كثير من الحالات، ويتضح ذلك من خلال المواقف التى تؤكد على غياب الطفلة أو وجودها بشكل باهت أو فى ألعابٍ وأدوارٍ ومكانة أدنى من الولد، فقد تم تقديم المرأة عموماً على أنها عاجزة، قاصرة، تابعةً لا تملك سوى الدعاء والتوسل وإظهار العواطف والانفعالات، كما أنها يجب أن تكون مطيعة دائماً، مستسلمة، حنون، ضعيفة، لديها زهد وقناعة، وتضحية.

ومن الغريب أن المرأة التى توصف بالذكاء والعبقرية والقوة تنسحب منها صفة الأنوثة؛ لأن شخصيتها إنما تتحقق فى كونها أُمًّا، وزوجة، وأختاً، وابنة، وحين توصف المرأة الذكية بالعبقرية أو إحدى الصفات الأخرى التى ارتبطت بالرجال فى بعض نصوص الكتب، فإنه يطلق عليها صفة الرجولة أو أنها أخت الرجال.

ولعلنا نتساءل عن سبب التركيز على الدور الطبيعى للأنثى من حيث كونها أُمًّا وزوجة وعمة وخالة وابنة؟ وهل الرجل ليس له نفس الأدوار من حيث كونه أباً وزوجاً وخالاً وعماً.. إلخ وهل قيامه بهذه الأدوار السابقة تنفى كونه يعمل ويجتهد خارج نطاق الأسرة والعائلة.

فى الحقيقة أن التأكيد على أن المرأة لها دور داخل الأسرة والرجل خارجها هو تقسيمٍ تعسفى؛ لأن كلاً منهما يجب أن يلعب دوراً داخل الأسرة وداخل المجتمع.

ثانياً: كشفت الدراسة التحليلية فى كتب المواد الاجتماعية واللغة العربية عن غياب تام لصورة المرأة المبدعة، والعالمة، والمفكرة، والسياسية، والمثقفة، وقدمت صورة المرأة التقليدية التى تقوم بوظيفة واحدة، فهى دائماً مستهلكة وليست منتجة، والإنتاج الوحيد لها داخل الأسرة، وهى دائماً غائبة فى المواضيع التى تتناول جهود التنمية والتفكير والإبداع والعمل الاجتماعى، كما أنها لم تحظ بأى اهتمام جدير بها فى النماذج المقدمة للشخصيات الوطنية فى عالم الثقافة والسياسية والشعر والتاريخ. واكتفت النصوص بتقديم صورة المرأة على أنها الأم الحنون، والجدة الصالحة، والابنة المطيعة.

وبذلك حاولت الكتب أن تقدم صورة الطفلة على أنها مختلفة عن الولد، على الرغم من أن الفروق البيولوجية والتشريحية لا تثير مطلقاً ما فُرض عليها من وصف يجعلها أدنى فى المكانة والوظيفة والأدوار. ومن المعلوم أن الرصيد العصبى والعقلى للمرأة لا يقل عن الرجل، وأن أية فروق بينهما إنما تُعزى إلى الواقع الاجتماعى والثقافى الذى يحيط بكل منهما فى بيئته، كما يؤدى إلى تدنى قدرات المرأة ما تتعرض له من القمع البدنى والنفسى والاجتماعى المتمثل فى القيم والعادات وغيرها من مختلف الضغوط الاجتماعية، وتنعكس هذه المظاهر الاجتماعية فى كثير من دروس الكتب المقدمة والتى يبث من خلالها تدنى نموذج الأنثى، مما يجعل الطاقة الحيوية للفتاة ترتد إلى داخلها، وتأخذ فى كثير من الحالات شكلاً انفعالياً يتمثل فى الإحباط والعدوان وعدم الثقة بالذات.

وخلاصة ما تشيعه الكتب المدرسية يتمثل فى التركيز على أن أهم الصفات النسائية تنحصر فى: الحنان، الطيبة، العواطف الجياشة، الانفعالات الزائدة، العجز، التبعية، الخضوع، الطاعة، الاستسلام، القناعة، الرضوخ، العطاء والرقة. أما الصفات التى تسود الرجال مثل العقلانية والقدرة على العمل، فهى مقتصرة عليهم ويندر أن تتصف بها النساء. وعلى هذا النحو تم وضع الأنثى فى مكانة اجتماعية أدنى، كما أن هناك صفات ومفاهيم تلصق بها تؤكد على أنها الكائن الأضعف والأقل قدرة: عقلياً وجسدياً.

وبذلك فقد أكدت المفاهيم والقيم التى تُبث من خلال الكتب الدراسية التى تم تحليلها على الثنائية الواضحة فى الأدوار والمكانة والصفات لصالح الولد، وتهميش الطفلة الأنثى تماماً من الأدوار والمكانة الاجتماعية والأدبية والأعمال الذهنية واتخاذ القرارات الأساسية التى تتاح للطفل الذكر. أما صورة المرأة المكافحة، المناضلة، السياسية، المثقفة والمبدعة، القادرة على العمل بجوار الرجل من أجل رفع مكانة الوطن؛ فهى صورة غير موجودة أو باهتة إذا ما ظهرت، لا تنمى قيم المساواة والمشاركة الحقيقية والكاملة، وإنما تنمى وتكرس القيم الدونية التى تجعل الطفلة الأنثى فى مرتبة دنيا ليس لها حقوق إلا فى الإطار التقليدى الموروث والمرسوم لها.

إن الكتب الدراسية حاولت أن تؤكد على الصفات الأنثوية والصفات الذكورية المرسومة لكل منهما منذ أجيال، وتفرض نموذجاً نسائياً تقليدياً لا يعترف حتى بخطأ تلك النظريات التى تقصر مجالات التفوق على الذكور، كما لا تعترف كثير من نصوص تلك الكتب بخطوات التطور الحادث فى مجتمعنا.

ثالثاً: اتضح من الكتب الدراسية السابق تحليلها أن العالم ينقسم إلى عالمين، فهناك تقسيم على أساس الجنس الذى ينتج عنه تقسيم الأدوار والأعمال والصفات، وبالتالى هناك فرض تعسفى على الأدوار والوظائف حسب الانتماء الجنسى، فالطفلة مجبرة على الصفات والأعمال والأدوار التى يتم تحديدها فى الكتب، والولد يحمل الصفات والأدوار والأعمال المضادة، وغالباً ما تتميز المرأة بمهارتها فى الأعمال اليدوية والميكانيكية، بينما الرجل مفكر ومبدع، وبذلك يصل إلى عقل الطفلة أو الطفل نموذجان مختلفان، فيسيطر على الطفل صفات القوة والتفوق، ويشعر بأنه متميز لأنه صبى، وأن الطفلة فى مرتبة ثانية لأنها أنثى، فالعالم منقسم إلى ذكر وأنثى، رجولة وأنوثة، شجاعة وحنان، عقل وانفعال، وغير مسموح لكليهما أن يجتاز الحدود نحو امتيازات المنطقة الأخرى، وإلا فهناك استهجان لذلك، فالمرأة التى تحاول أن تقتحم هذه الثنائية هى فى نظر المجتمع تتسم بصفات وأعمال الرجال مما يعتبر سلوكاً غير سوى، وإذا حاول الرجل أيضاً أن يقوم بأعمال النساء اعتبر هذا السلوك نوعاً من التنازلات.

إن هذه الكتب تفرض نموذجاً نسائياً تقليدياً لا يعترف بالتطور فى الأوضاع المجتمعية الحديثة لنماذج الرجل والمرأة، كما أنها لا تعنى بأن تقدم المرأة فى شخصية مستقلة تعتمد على ذاتها وإنما تبدو دائماً مرتبطة بالرجل الذى تستمد منه كينونتها، فهى لا توجد كشخص إنسانى حقيقى، فهى ليس لها اسم خاص وإنما هى عادةً أم تنسب لابنها أو زوجة ينسب اسمها لزوجها، وتجاهل اسمها تأكيد على تبعيتها وعدم وجود هوية قانونية اجتماعية خاصة بها وعلى انحصار عالمها داخل أمومتها، وداخل جدران بيتها.. فهوية الأنثى باهتة.

وأخيراً، يجب أن تركز العملية التربوية على تنمية مفاهيم وقيم مرتبطة باحترام الطفلة الأنثى لنفسها ومعرفتها بحقوقها، وتقديم صورة مشرفة للمرأة فى

المناهج الدراسية والتركيز على أن كلاً من الطفلة الأنثى والطفل الذكر إنسان له نفس الحقوق والواجبات دونما تمييز.

والحاجة شديدة لتوعية شاملة، وتصحيح للمفاهيم وتنمية قيم جديدة تعكس الجذور الصحيحة عن المرأة ضمن حركة تنوير المجتمع كله، ومن خلال رؤية شاملة لارتباطها بالوعى العام وحركة المجتمع وقضايا المشاركة فى صناعة المصير الوطنى.

توصيات الدراسة

١- تنمية وعى الطفلة الأنثى بحقوقها والتى يجب ألا تكون مختلفة عن حقوق الرجل، والتأكيد على فكرة المساواة بينهما.

٢- تنمية مفاهيم غير تقليدية تساير واقع التطور والتقدم فى حركة المرأة فى المجتمع ومشاركتها مع الرجل فى مختلف المجالات وعلى مختلف أصعدة العمل الوطنى.

٣- التأكيد على الأدوار المختلفة للمرأة ومساهمتها من خلال إعطاء نماذج نسائية عبر التاريخ، مما كان له إسهام ملحوظ فى الحياة العامة لمجتمعنا.

٤- تشجيع المؤلِّفات (السيدات) فى المساهمة بالاشتراك فى تأليف الكتب المدرسية، حيث تم ملاحظة غياب "المرأة" تماماً من التأليف والكتابة والإشراف على الكتب المدرسية.

٥- مراجعة الكتب المدرسية فى ضوء التحليلات الواردة فى دراسة عينة كتب اللغة العربية والدراسات الاجتماعية المشار إليها فى هذه الدراسة من أجل تعديل وحذف كل المفاهيم والقيم التى ترسخ الأدوار التقليدية فى الصفات والوظائف المفارقة بين المرأة والرجل، والعمل على طرح مواضيع تكشف وتوضح أهمية المشاركة والتعاون بين المرأة والرجل فى جميع المجالات، وتساهم فى تغيير الصورة المتخلفة التى تجعل الطفلة الأنثى مواطنة من الدرجة الثانية.

٦- التعرف على صورة الطفلة الأنثى وصورة المرأة لدى المؤسسات التربوية الأخرى مثل الإعلام، من خلال دراسات تحليلية للصحف وموقفها من قضايا المرأة

المختلفة، والبرامج المقدمة فى الإذاعة والتليفزيون، وبخاصة برامج الأطفال وبرامج المرأة.

٧- إعلاء قيم المساواة والمشاركة بين الرجل والمرأة فى القنوات الفضائية التعليمية المتخصصة، بما يوضح نتائج البحوث العلمية والطبية فى طبيعة المساواة بينهما، وبما تضع من البرامج التى تبين أدوار المرأة المختلفة فى جهود التنمية ومشروعاتها ومؤسساتها المختلفة.

علاقة المرأة بالنموذج الاجتماعى المهيمن:
تحليل سيرتى سيدتين مصريتين
تعلمتا وعملتا بالتعليم فى مصر فى أوائل القرن

رانيا محمد عبد الرحمن

التاريخ، إنتاج المعرفة، والتهميش

لطالما صنفت علوم معينة على أنها علوم موضوعية، علمية، محايدة. يعد التاريخ أحد هذه العلوم التي تعبر عن مضمون واقعي،ومحايد، وشفاف. كان التاريخ يعد شكلاً من أشكال الإنتاج المعرفى الذي يمثل ابتغاء للمعرفة فى حد ذاتها. لكن عملية إنتاج المعرفة هي عملية إشكالية، تتعدى التقسيم التبسيطي الذي يفترض وجود معرفة محايدة، علمية، معترف بها وأخرى منحازة، غير علمية، وبالتالي غير معترف بها. فلطالما وجهت - بل وتحكمت - الأهداف السياسية والاجتماعية السائدة فى هذا الشكل من أشكال الإنتاج المعرفى: كتابة التاريخ. مما ترتب عليه تسليط الضوء على قضايا، مواضيع، وفئات معينة حسب الهدف الاجتماعى/السياسى المعاصر للكتابة، كما ترتب على ذلك انتشار مساحات الصمت الموجودة فى التاريخ؛ نتيجة غياب "المسكوت" عنه/عنهم، ونتيجة عملية الإقصاء على أساس الجنس أو اللون أو الطبقة الاجتماعية من السجلات التاريخية. كما ينبني التاريخ على التفرقة فنجده يميز بين الأصوات والمصادر "الحقيقية" وال"غير حقيقية". الأولى لها مصداقية، والثانية لا تصلح. على أى أساس ينبنى هذا التقسيم؟ فى ضوء أي هدف اجتماعي/سياسي تتم هذه الاختيارات؟ وما هذا التعارض الموجود فى التاريخ المكتوب بين التجربة المعاشة وموضوع التاريخ. ما الذي يمنع أن يكون الفرد أو الذات الفاعلة التي عاشت التجربة موضوعاً للتاريخ؟ أى أن يكون "صانع" التاريخ هو موضوع التاريخ فى آن؟[١]

التاريخ والتاريخ الشفهى

من أهم ما يميز المصادر الشفهية عن المكتوبة – من حيث الشكل – هو المضمون العاطفى الذى تحويه. فهى تطلعنا – بالإضافة إلى تعريفنا بالحدث –على الإحساس الشخصى بالحدث، وذلك عن طريق تحليل الوقفات الموجودة وسط السرد ونبرة الصوت والإيقاع. كما أن التاريخ الشفهى لا يدّعى الموضوعية. هو ذاتى، فذاتية الراوى لها أهمية فى حد ذاتها بالإضافة إلى أهمية الحقائق الثابتة[٢]. أما بالنسبة لمضمون التاريخ الشفهي، فتغيب فيه الحواجز بين المؤرخ والمجتمع. فمنهجية التأريخ الشفهى تتطلب التفاعل بين الراوى والباحث. مما يعني أن التاريخ الناتج عن العملية الشفهية هو نتاج مشترك، أنتجه كل من المؤرخ والذات الفاعلة التى عاشت التجربة، مما يعنى أيضا أن الفرد العادى هنا هو صانع التاريخ. وبالإضافة إلى تسليط الضوء على المسكوت عنهم فى التاريخ التقليدى، فإن التاريخ الشفهي يتسم بالـ "إنسانية"، فهو تاريخ موضوعه الأساسى هو الإنسان، مبنى على التبادل المستمر بين المؤرخ والمجتمع، ويستقى أبطاله وبطلاته من أناس عاديين وليس فقط من القادة والرائدات[٣].

التاريخ الشفهى والمرأة

تكمن فى التاريخ الشفهى النسوى إمكانيات هائلة يمكن توظيفها كوسيلة للبحث النسوى. فهو يجمع معلومات عن حياة وتجارب النساء، وبذلك يضيف ويعد مكملاً للتاريخ المكتوب، كما أنه يستعيد روايات النساء فى التاريخ بهدف مراجعة وتصحيح المعرفة المكتسبة عنهن. إنه يعطى صوتاً لمن ليس لهن صوت، يقدم المرأة كذات فاعلة وليست كذات مفعول بها فى غير رؤيتنا للواقع الاجتماعى، يكسب الراوية القوة، فعملية السرد لقصة حياتها تشعر الراوية بأهمية تجربة حياتها، وأن تجارب النساء قيمة فى حد ذاتها لذا يجب تسجيلها[٤].

هدف البحث

تكمن فى تحليل علاقات القوة والسيطرة على مستوى المجتمع، أى بين الراوية ومجتمعها، إمكانيات هائلة للتغيير، أى تغيير العام عن طريق الخاص، الارتفاع بمستوى وعى نساء المجتمع عامة وإحداث تغيير فى رؤيتهن لأنفسهن وفى وضعهن

فـى المجـتمع، وذلـك عن طريق تعريفهن بديناميكيات تشكل صورة المرأة عن ذاتها فى إطـار السـياق الـثقافى السـائد. فتوفير الباحثة لهن تصورات نساء أخريات عن أنفسهن وتحليل هذه الروايات قد يسهم فى مراجعة المرأة لصورتـها.

زاوية البحث

يتـناول البحـث العلاقـة بـين سـلطة المجـتمع و"سـلطة" الراوية، تتمثل سلطة المجـتمع فـى التصـورات الرمزية والنماذج الاجتماعية السائدة والتى شكلها المجتمع عـن المـرأة. مـا هـى العلاقـة بين المرأة فى مصر فى أوائل القرن العشرين وصور الهيمنة الاجتماعـية المغروسـة فـى اللاوعـى الجماعى أو الذاكرة الجماعية؟ وذلك من منطلق أن الأيديولوجيات السائدة فى مجتمع ما تساهم فى تشكيل الفرد فى هذا المجتمع.

وإذا كـان المجـتمع بأيديولوجـياته السـائدة يسـاهم فـى تشـكيل الـرجل، فـإن المجـتمع بصـوره وتصوراته الجماعية عن المرأة يحدد ويتحكم فى ويسيطر على مكانـها فى النظام الاجتماعي ووضعها فى المجتمع ككل.

سـأقوم بتحلـيل هـذه العلاقـة من خلال سيرتـى سيدتين مصريتين هما: نرجس السـيد مـن مواليد (١٩١٢)، وزينب الإتربى (١٩١٣). ولدتا وتربيتا فى الريف المصرى – فـى المنصـورة تحديداً – حيث قضيتا مراحل الطفولة حتى التحقتا بالمدرسة الداخلية ثـم التحقـتا بجامعـة فـؤاد الأول بالقاهرة. فالتحقت زينب الإتربى بكلية الآداب ضمن ثـانى دفعـة بـنات تدخـل الجامعـة وتلـتها نرجس السيد فى عام (١٩٣١). انتمت كل منهما للطبقة الاجتماعية العليا.

كـيف أثـرت تصـورات المجتمع عن امرأة الطبقة العليا على رؤية المرأة لذاتـها؟ هل تتسم صورة الراويتين عن ذاتهما بالبعد عن أم بالاتفاق والتطابق مع الصورة السائدة عـن امـرأة هـذه الطبقة فى العائلة والمجتمع المحيط بهما؟ ما هو نوع علاقة الراويتين بالمجتمع؟ هل هي علاقة وفاق أم عدم اهتمام أم تذبذب أم صراع؟

منهجية البحث

لتحلـيل هـذه العلاقـة اتبعـت اتجاهين: الأول خاص بمنهجية المقابلة والثانى خـاص بـتوقعات الباحثة، أي ما الذى أتوقع كباحثة أن أخرج به من المقابلة؟ ما الذى

أستهدفه، هل هدفي هو تجميع معلومات عن تجارب النساء أو الكشف عن معلومات جديدة في حياتهن؟ هل أنقب في محتوى كلام الراوية عن حقائق، وأحداث أم عن الطريقة التي تعبر بها الراوية عن تجاربها؟ هل ينصب اهتمامي على ما تقوله الراوية أم على كيفية توصيل تجربتها؟

إن الجندر أي التشكل الاجتماعي والثقافي للنوع يتحكم في اللغة والاتصال، فنجد اختلافاً شديداً بين طرق اتصال وتعبير المرأة والرجل. بينما يعبر أغلبية الرجال عن إنجازاتهم وانتصاراتهم بطلاقة، تجد أغلبية النساء غضاضة في ذلك، ويركزن على المواضيع الشخصية والعائلية وعلاقاتهنّ الإنسانية وعلى طباعهن وشخصياتهن. فمن روايات معظم الرجال نعرف ماذا أنجزوا، ومن النساء نعرف من هن. وبينما يعتبر الاتصال بالنسبة للمرأة فرصة لتحقيق الحميمية هو للرجل موقع فرض للسيطرة وإثبات التفوق(٥).

إذا أخذ التاريخ الشفهي النسوي هذا الاختلاف في الاعتبار فسيترتب على ذلك الآتي:

أولاً : الاعتراف بشرعية طرق اتصال المرأة.

ثانياً: الاهتمام بتحليل الوسيلة التي تعبر بها المرأة عن تجربتها، أي لغتها الكلامية والجسدية.

ثالثاً: الوعي بالتأثير السلبي لمنهجية التاريخ الشفهي التقليدي الذي:

- يعطي الأهمية للمعلومات نفسها وليس لوسيلة توصيلها.
- يقيد حرية الراوية في التطرق لمواضيع شتى عن طريق وضع أسئلة محددة لا يحبذ خروج الراوية عن نطاق المواضيع المقترحة فيها.

رابعاً: استبدال المنهجية المبنية على طرح الأسئلة الصحيحة؛ بهدف جمع المعلومات بمنهجية مبنية على التفاعل بين الراوية والباحثة؛ بهدف التركيز على عملية المقابلة نفسها والتكشف المستمر لوجهة نظر الراوية.

خامساً: تحليل والوقوف عند التعليقات التي تحمل تقييما ذاتيا والاستفسار عن المقصود بالتصريحات شديدة العمومية.

الرواية الشفهية عبر التخصصات

إذا كان التاريخ الشفهي يعتمد منهجيا بشكل كبير على علم الأنثروبولوجيا، إلا أن البحث النسوي يمكن أن يعطى عمقاً أكبر للأبحاث التي تقوم بتحليل الروايات الشفهية. وذلك إذا استفاد الباحثون النسويون من التخصصات المختلفة وأخذوا فى الاعتبار دور هذه التخصصات فى عملية التاريخ الشفهي. ففى ضوء علم اللغة نتمكن من تحليل أنماط وطرق تعبير المرأة woman s speech أثناء المقابلة. وكما هو الحال فى الفولكلور، ففى التاريخ الشفوى نجد أن عملية السرد أو الروى نفسها هى شكل من أشكال العرض، كما يفيد علم النفس فى الكشف عن الديناميكيات الكامنة أثناء المقابلة نفسها، والدور الذى تلعبه كل من ذاتيةSubjectivity وذاكرة الراوية فى تشكيل الروايات. كما يوضح علم النفس كيف تسيطر البيئة الاجتماعية على الرواة فى نفس الوقت الذى يتمردون هم فيه على سيطرة هذه البيئة. كما أسهمت الدراسات التاريخية فى توضيح التفاعل الموجود فى التاريخ بين الاستمرارية والتغير. أما نظريات النقد الأدبى فقد تحدت النظرة التقليدية للنص(سواء مكتوب أو شفهى) على أنه تمثيل محايد وشفاف للتجربة أو كصورة للواقع(٦).

ما هى العلاقة بين بناء الرواية ورؤية الراوية لذاتها ؟

الرواية الشفهية كأدب / الأدب كرواية شفهية

إذا كان مجرى حياة كل من السيدتين يكاد يكون متطابقاً: من شخصية الوالد للظروف الاجتماعية للمستوى الطبقي والاقتصادى للانتقال لنفس المدرسة الابتدائية ثم إلى نفس المدرسة الثانوية ثم إلى الالتحاق بنفس القسم- قسم الجغرافيا - بكلية الآداب إلى التصميم على العمل فى مجال التعليم إلى التحرك فى نفس الدوائر الاجتماعية، فهل معنى ذلك أن روايتيهما أيضاً متطابقتان؟

إن عملية السرد يمكن اعتبارها نوعاً من العرض Performance فبمجرد بدء السرد تبدأ الراوية العرض وتفترض وجود مشاهد لقصة حياتها أي الباحثة(٧). كما أن عملية السرد نفسها تدفع الراوية لتنظيم وترتيب تجارب حياتها - بطريقة معينة توجهها رؤيتها لنفسها وتاريخها وللمرأة فى مجتمعها - بحيث تعطى المبررات

والتفسيرات والمسببات للمواقف والأحداث التى مرت بها فى حياتها فتضفى عليها تسلسلاً وتطوراً وحبكة أدبية فتبدو الرواية كأنها عمل أدبى[٨]. ويمكن أن يكون تأثير الأدب الشعبى والأدب المكتوب أو يكون الحكى الشفهى هو مصدرهم.

وقد كشفت نظريات النقد الأدبي أن التاريخ الشفهى و المكتوب ليس بصورة طبق الأصل من الواقع، فهو لا يقدم لنا صورا شفافة للتجارب بل هى تعبر عن رؤية شخصية منحازة، كما أن نتاج المقابلة ليس إلا نصاً، مثله مثل النصوص الأدبية وليس انعكاساً للواقع.

ونجد فى الروايتين هنا أن الحقائق والأحداث تكاد تكون متطابقة، ولكن تفسيرها ومبرراتها والمنطق المفروض عليها شديد الاختلاف، فرؤية كل راوية لذاتها حتى لو كان ذلك على مستوى اللاوعى يتحكم فى المبررات والمسببات والتفسيرات التى تعطيها كل منهما لتصرفاتها وتجاربها ومواقفها. فالموقف قد يكون متطابقا فى الروايتين ولكن كل راوية تفسره بشكل مختلف، مما يظهر اختلاف تركيبة الصور التى قامت كل منهما بتدوينها فأصبحت جزءاً لا يتجزأ من ذاتها منعكسة فى نظرتها لنفسها، لتاريخها، لعالمها، للمرأة.

تتضح علاقة كل من الراويتين بالصورة الاجتماعية المهيمنة من خلال تحليل بناء الرواية: بالتحديد التكرار اللاشعورى لتعبيرات بعينها، وظهور أنماط سلوكية متكررة فى المواقف، ونموذج الرواية العام، أى النموذج الغالب على الرواية: هل هو نموذج تماثل مع الصورة المهيمنة للمرأة فى المجتمع، أم بحث عن قيم مغايرة أم مواجهة وتحدى للقيم السائدة؟

رواية الأستاذة زينب

بعدما انتهيت من المقابلة الأولى مع زينب الإتربى ظلت جملة معينة تدوى فى أذنى: "Zeinab is a gentle little girl". قالتها زينب فى تأكيد وبتمعن. هذا ما كتبته عنها مدرستها مس هاندلى لوالد زينب؛ ولعل سبب تعلق هذه الجملة بذاكرتى هو نبرة الفخر فى الطريقة التى قالت بها زينب العبارة. بالرغم من إنجازاتها العديدة وتأثيرها فى أجيال من التلميذات تبوأن المناصب المرموقة فى المجتمع المصرى إلا أننا

نجد فـى المقابلـة تكـرار لجمل مثل: " أنا معملتش حاجة يعنى". وبالرغم من المصاعب الـتى واجهـتها فـى رحلـة حـياتها (مـن الغـربة عـن الأهل فى الطفولة بسبب التعليم لوجودهـا بالمدرسة الداخلية، لمشقة السفر إلى القرية لقضاء الأجازات معهم، وكان في السـفر وقتها مشقة، فقد انقلبت بها سيارة الأقاليم فى إحدى المرات، وكادت تغرق فى النـيل، إلى دخولهـا امـتحان الـبكالوريا وهى مريضة بال"باراتايفويد" تؤدى الامتحان عقـب هـبوط فـى القلـب وهى تعانى من ارتفاع الحرارة والقشعريرة وزرقة الأظافر، إلى جهادهـا لحـل مشـكلة الإقامـة بالقاهـرة فـى سـبيل دخـول الجامعـة، إلى تغلبها على مشـكلة عـدم وجـود كتـب مقـررة بعـد تعييـنها مدرسة بأن قامت بإعداد مادة تدرسها بنفسـها، إلى صـمودها أمـام محـاولات أمهـا لإثـنائها عـن العمـل وبتعويضها ماديا إذا تركت التدريس خاصة بعد أن تزوجت ورزقت بطفلتين) بالرغم من هذه المصاعب إلا أن من الجمل المتكررة: "أنا مشيت كده أوتوماتيكي... كل حاجة كانت سهلة".

ومـن المواضـيع الـتى تكـررت وتـأكدت فـى كلامهـا هـى حـبها للفـن: فيتضح فى حديـثها عـن الأناقـة وكأنهـا ذات أهمـية قصـوى، وفـى اللمسـات الجمالـية فى مظهرها أثـناء المقابلـة، وفـى لوحاتهـا الموجـودة فى الخلفية وفى اللون الأخضر (والذى قد ذكرت أنـه لونهـا المفضـل) الـذى ينتشر فى كل بيتها من الستائر والكنب إلى الفازات. هى تقدر الفـن فى الآخرين فيكون جوابها عندما سألناها: "هو والدك كان أزهرى"؟.."آه. هو دخل الأزهـر وكـان راجـل متحضـر وفنان..إنتى عارفة إن إحنا واخدين الرسم منه والفن والله. كـنا لمـا نقولــه يجيـب لـنا القمـاش وهو رايح المنصورة كان يروح يجيبه ويجيب الحاجة السادة اللي هتتعمل كولة. يعنى ما بأنساهاش دى أبدا.. يعنى كان راجل عنده ذوق."

إن الـنموذج الغالـب فـى الـرواية هـو نمـونج فـيه تطـابق وتمـاثل مـع الصـورة الاجتماعـية السائدة لامرأة الطبقة العليا، أى صورة المرأة الرقيقة والفنانة. إلا أن الرقة تمـثل الإطـار الخارجى للشخصية. إنها تحمى مساحة اختياراتها بالتمشى مع الصورة العامـة المرسـومة لهـا. الـتماثل هـنا مع الصورة السائدة هو الذى ساعدها على الإنجاز. هـي سياسـة لإنجـازات أكـبر لا يظهر فيها التحدي. هى امرأة وصلت لحد من القوة لا تجعـلها تعـترف بوجـود عقـبات واجهـتها وتغلبـت علـيها، وكـأن حـياتها خلت من

المعوقات، فلا تسعى أبدا لتوضيحها، ولكنها تظهر فى سياق الكلام فتكاد تخلو روايتها من مواقف تعبر عن مشقة أو تحدى.

هى امرأة عنيدة وقوية الاحتمال ولكن كيف تجمع الذات بين صورة الرقة الرومانسية و صورة الكفاح والمقاومة؟ كيف ترى الزهرة الرقيقة نفسها وسط الصخور؟ لذلك فهى تسقط الصخور من الذاكرة لتصبح صورة الذات عن نفسها متسقة.

رواية الأستاذة نرجس

وعلى عكس خلو رواية زينب من مواقف تحدى، تتكون رواية نرجس من سلسلة مواقف يتكرر فيها نمط سلوكي واحد وتعكس رؤية نرجس لذاتها. ترى وتصور نرجس نفسها فى رحلة بحث دائم، هو بحث عن العدالة تدفعها فيه رغبة للانتصار على الظلم. تصور نرجس نفسها فى كل الحكايات فى حالة صراع. إلا أن الصراع دائما ما يكون مع من هم أقوى منها فنجد ميزان القوى غير متساوٍ. وبالرغم من التفاوت فى مستوى القوى المتصارعة إلا أنها تخرج دائما من المعركة منتصرة. وتتمثل القوى فى مدرسها فى المدرسة الابتدائية، الضابطة الإنجليزية التى كانت تمثل بالنسبة لها الاحتلال الإنجليزى لمصر، أستاذها فى الجامعة،أخيها، زوج صديقتها. سأقرأ عليكم جزءاً من الرواية تصور فيها موقفين مع أستاذها فى الجامعة[١١]:

كان بيمتحننى شفوى فى حوض النيل الدكتور عوض. عوض ده من الأشخاص اللى – مع احترامى له وكل شئ – ما كنش يعجبنى: لا فى كلامه ولا فى تلميحاته.

س: إيه اللي ما كنش بيعجبك فيه؟

معرفش يا رانيا. مثلا، هأقول لك قال لى إيه فى حوض النيل.

س: هو كان لوحده بيمتحنك؟

كان بيمتحننى فى حوض النيل: الأستاذ عوض وعبد المنعم الشرقاوى ومصطفى بك عامر. كانوا الثلاثة بيمتحنوننى. وبعدين آم عوض قال لى إيه: " حوض النيل الأيام دى شاب ولا طفل ولا عجوز؟"

قلت له: " والله مش كل الأماكن فى أماكن شاب وفى أماكن عجوز وفى أماكن طفل." وده صحيح.

قال لي : " تمثلى لى؟"
قلت له: "آه." مثلت له. قام رجع تانى قال لى إيه...
س: وده سؤال عادى؟
آه سؤال عادى. هو كده حوض النيل فى أجزاء منه جنادل كده كده أكنه طفل لسه هيطلع. آه ده كلام صحيح.
س: تمثلي له إزاى، ترسمى له يعنى، ولا إيه؟
لا اقولــه بالكلام. خريطة حوض النيل عندنا وبأشاور له عليها. آم بقى بص لى كده: فىّ يعنى، وقال لى: "الطفل أحسن ولا الشاب أحسن ولا العجوز أحسن؟"
قمت أنا بصيت له بكل وقاحة وقلت له:
"مش كل واحد. فى عجوز ميستاهلش يبقى طفل. وفى شاب يستاهل يبقى بنى آدم. وفى طفل ميستاهلش يبقى حاجة أبداً!"
ما هو أصل أنا اتغاظت منه. أنا خدتها على إنه بيضايقنى وبس. بيضايقنى ليه معرفش! آم الدكتور– الله يرحمه – مصطفى بك عامر قال له:
"متنساش يادكتور عوض إن الغش كان جنبها وكان فى حوض النيل." قال له:
" آه علشان كده هى متنرفزة." قمت أنا بصيت له ثانى وقلت له: "أنا مش متنرفزة يا دكتور أنا برد عليك بس".
س: إنتى حسيتى ساعتها إن السؤال ملوش أى لازمة؟
آه. معرفش.(يوجد توكيد وقوة فى"معرفش")
س: كان بيلمح على إيه أصلا ؟
معرفش كان فى background للحكاية دى قبل كده.كانت وزارة التربية والتعليم – وزارة المعارف أياميها – كانت عاوزة بنات يبقوا مدرسات بعد كده. أنا كنت منهم: إنتخبونى منهم، فلما رحت وزارة التربية والتعليم قلتلهم لأ أنا مش عاوزة أبقى مدرسة. أم جه الدكتور عوض لما بيسألنى:
"عملتى إيه فى الـinterview بتاع دول؟"
قلتله: " سألونى تبقى مدرسة قلت لهم لأ."

قال لى: " ليه مترفعة عن إنك تبقى مدرسة؟! هى المدرسة إنت أعلى منها بكتير؟!"
قلتله: "فى نفسى آه." أصل أنا اللى يتحدانى كده...
آم قال لى: " ليه؟"
(ردت عليه): " لأنى أنا شخصيتى كده! خلقتى كده!"
(سألها): "أمال عاوزة تبقى إيه؟"
قلتله: " أنا عاوزة أبقى الشغلة اللى أنا (هنا يوجد تأكيد على "أنا") عوزاها!!"
آم قالى: " أنا مش قادر أتصور إن بنت فى الجامعة وفى الليسانس تقدر تقول حاجة زى كده."
قلتله: " أقدر (يوجد تأكيد على "أقدر") أقول حاجة زى كده. أنا ولا أخدت إذن من أخويا إنى أروح أبقى مدرسة، ولا سألته، ولا إدانى رأيه".
قالى: " كمان بتأخذى رأى أخوكى وبتستأذنيه!"
وكده فهمتى بقى لما سألنى السؤال ده رديت عليه بحده ليه؟ لإنى أنا قايل له الكلام ده قبل كده.
س: يعنى قاصده إيه" كمان بتاخدى رأى أخوكى"؟
يعنى إنتى ضعيفة ملكيش شخصية خالص؟! إنتى فى ليسانس آداب وحتاخدى رأى أخوكى! قمت بصتله كده وقلتله:
"إحنا فلاحين يا دكتور عوض!!" وأنا عارفة إن دكتور عوض ده مش فلاح بس، ده أفلح الفلاحين!
النموذج الغالب فى روايتها هو نموذج المواجهة والتحدى. هى فى صراع مع المجتمع على مستويين: على مستوى النوع، فتوضح المواقف رؤيتها لجسد المرأة على أنه مطمع للرجال، هو موضع التحرش فنجدها مستميتة فى الدفاع عنه ويظهر ذلك فى خوفها الشديد من الاختلاط بالزملاء بالجامعة. وعلى مستوى الجنس، صراعها مع الإنجليز المتمثلين فى: الضابطة الإنجليزية والرجال فى حياتها ممن قاموا بإعلاء نموذج المرأة الغربية. على المستويين، صورتها عن نفسها هى صورة مناضلة. مما يفسر عدم وجود أى تحف أو لوحات أو أى محاولة لتجميل بيتها، فتخلو الحوائط من أى

شـيء عـدا صورة الرئيس السابق جمال عبد الناصر معلقة فوق الكرسي الخاص بنرجس وبورتريه لها في شبابها تبدو فيه في منتهى الجدية و الصرامة.

ولعـل انـتماءهما الطـبقي يدفعـنا لمساءلة ومـراجعة مفهـوم القهـر، فتحلـيل سيرتيهما يدفعنا لمساءلة القهـر الخـالي من الإشكاليات المبنى على ثنائيات متضادة تجعـل مـن المـرأة إما مقهورة أو مرفهة تبعا لوضعها الطبقي. فالراويتان هنا سيدتان لم يتعرضـا للقهـر بالمعـنى المـألوف وتمتعـتا بحـرية اتخـاذ القـرار، فكانتا من أوائل من تعـلمن فـي مصـر وأوائـل مـن عملـن فـي مجـال الـتدريس والنظارة واختارتا زوجيهما بأنفسـهما. فحـتى مع تمـتعهما بـالحقوق إلا أنهمـا ككائن اجتماعي و كنساء تشكلت هويـتهما بواسـطة الـنموذج السـائد لامرأة الطبقة العليا والموجود في اللاوعي الجماعي لـدى المجـتمع. ألا تعـد عملـية "تذويـت" النسـاء لصـورة المـرأة السائدة في المجتمع، "قهر" من نوع ما؟

بيـنما تمـثل رواية الأستاذة زينب نموذج يبدو من الخارج فيه قبولا وتماثلاً مع الصـورة السـائدة لـلمرأة التي تنتمي لهذه الطبقة في مصر في ذلك الوقت، تمثل رواية نـرجس نموذجا مغايرا. غير أن تداخل النموذجين يتضح في الروايتين. فبالرغم من أن الخطـاب الفـرعي فـي ثورة دائمة ومحاولة القلب والتغلب على الخطاب السائد، إلا أن العلاقة بينهما التي هي مبنية على السيطرة المتجددة من جانب، والثورة المستمرة على السـيطرة مـن جانـب آخـر، تـبدو كأنها علاقة أزلية. ولعل النماذج التي سادت كل من الروايـتين هـي رد فعل للازدواجية الموجودة في المجتمع المصري في أوائل القرن تجاه عمل المرأة والتشبث بالنموذج الحداثي.

هوامش

١- انظر:

Ann-Louise Saphiro, "History and Feminist Theory; or Talking Back To The Beadle, " in Feminsts Revision History, ed. Ann-Louise Saphiro (New Brunswick: Rutgers University Press, 1994) PP. 1-20 .

٢- انظر:

Alessandro Portelli, "What Makes Oral History Different," in The Oral History Reader, eds. Robert Perks & Alistair homson (London: Routledge, 1998) pp.64-68

٣- انظر:

Paul Thompson, "The Voice of the Past: Oral History," in eds. Perks & Thomson, The Oral History Reader,pp.21-28.

٤- انظر:

S. Berger Gluck and D. Patai(eds.), Women's Words: The Feminist Practice of Oral History, (NewYork & London :Routledge, 1991) pp.1-2.

٥- انظر كل من:

Kathryn Anderson and Dana C. Jack, "Learning To Listen: Interview

Techniques and Analyses,"

ristina Minister, "A Feminist Frame For the Oral History and Interview," in Women's Words, eds. Gluck and Patai, pp.18-25, pp.27-39.

٦- انظر Gluck and Patai, Women's Words, Introduction.

٧- انظر .Minister, Women's Words, pp.27-39

٨- انظر :

Marie Francoise Chanfrault-Duchet, "Narrative Structures, Social Models, and Symbolic Representation," in Women's Words, eds. Gluck and Patai,pp.77-90.

٩- مقابلة مع الأستاذة زينب المرسى الإتربى، القاهرة، يونيو، ١٩٩٨.

١٠- مقابلة مع الأستاذة نرجس السيد، القاهرة، نوفمبر، ١٩٩٨.

المرأة المصرية والتعليم الجامعى

عبد المنعم إبراهيم الجميعى

بعد أن افتتحت الجامعة المصرية رسمياً فى ٢١ ديسمبر ١٩٠٨ رأى بعض القائمين على أمرها ضرورة الأخذ بيد المرأة المصرية والارتقاء بها أدبياً وعلمياً، ومن أجل ذلك خصصت الجامعة ابتداء من العام الثانى من افتتاحها محاضرات خاصة بالسيدات تشمل تاريخ المرأة على مر العصور، وبالرغم من الحذر الشديد فى اتخاذ هذه الخطوة؛ خشية غضب المحافظين على التقاليد، ومفاجأة الرأى العام بشىء لم يستعد له، فإن بعض الصحف المصرية باركت ذلك الاتجاه وهللت له وشجعت على دراسة العلوم النسائية للنساء، موضحة أن النساء المصريات فى حاجة كبيرة إلى من يصقل أفكارهن ويقوِّم اعوجاجهن ويرفع عنهن غشاوة الجهل. فطالبت جريدة "الظاهر" بإنشاء جامعة للنساء؛ حتى يتعلمن ما لهن وما عليهن، فقالت: "نريدهن متعلمات عارفات بكل ما يجب لهن وعليهن، وبارعات فى تدبير المنزل والنظر فى شئون أطفالهن، فمن شاء إصلاح مصر وترقيتها حقيقة، فليجهر معنا بضرورة لزوم جامعة للنساء يتعلمن فيها علم تدبير المنزل وتربية الأولاد".[1] وقد أيدت اللواء ذلك فطالبت بإنشاء جامعة للنساء موضحة أن "إصلاح البلاد لا يتم بدون إنشاء مثل هذه الجامعة"[2].

ولا يعنى هذا أن اللواء فى مناداتها بإنشاء جامعة للنساء قد تراجعت عما نادى به مصطفى كامل بضرورة فرض الحجاب على المرأة ورفضه لفكرة التحرر من قيودها، فقد حددت فى مناداتها بإنشاء هذه الجامعة أن يقتصر التعليم على ما يساعد المرأة فى تدبير شئون منزلها وتربية أولادها وتهذيب أخلاقها ليتكون منها أمهات المستقبل.

ونتيجة لتشجيع بعض الصحف للجامعة الوليدة على السير فى خطاها نحو تعليم المرأة، قررت الجامعة إنشاء قسم نسائى بها اقتصر التدريس فيه أول الأمر على محاضرات فى علم نفس المرأة والفلسفة والتربية والتاريخ وبعض الموضوعات العصرية، هذا بالإضافة إلى تدريس بعض الموضوعات الأساسية فى علم الصحة والطب.[3]

ولما كانت الدراسة بالجامعة للرجال فى المساء، فقد رأت الجامعة أن تكون الدراسة بها للنساء فى الصباح؛ حرصاً على تجنب التلاقى بين الجنسين داخل أروقتها.

وعلى الرغم من تعنت التقاليد وشدتها فى ذلك الوقت، فإنه يتضح من وثائق الجامعة الأهلية أن عدد النساء اللاتى خاطرن بدخول الجامعة فى عام ١٩١٠ كان ستاً وثمانين قُيِّدْنَ جميعهن كطالبات مستمعات، وكان عدد المصريات منهن خمساً وثلاثين، أما الباقى فكن من جنسيات مختلفة، وإذا قسنا ذلك العدد بعدد الرجال فإننا نجد أن عدد الرجال المقيدين بالجامعة فى نفس هذه السنة كان ثلاثمائة وسبعة عشر طالباً، أى أن عدد الطالبات بالنسبة لعدد الطلبة كانت تزيد نسبته عن الربع وهذه نسبة ليست بالقليلة إذا نظرنا إليها فى ضوء تقاليد ذلك العصر. وقد يدفعنا ذلك إلى أن نتساءل عن نوعية النساء المصريات اللاتى حضرن إلى الجامعة فى ذلك الوقت للاستماع إلى محاضراتها. الواقع أن المواظبات منهن على حضور تلك المحاضرات كن من عقائل البيوتات المصرية، منهن: هدى شعراوى، وصفية زغلول، وفاطمة عمر شقيقة عبد العزيز باشا فهمى، هذا بالإضافة إلى عقيلات وكريمات بعض الباشوات، أمثال: ارتين، وقطاوى، ورشدى، وذو الفقار ولم تكُن هؤلاء كلٌّ من التحقن بالجامعة مستمعات من بنات مصر، بل كانت هناك معهن أميرات من الأسرة المالكة أمثال: فاطمة فاضل، وعين الحياة.(٤)

وقد وصفت إحدى النساء حضور المستمعات إلى مبنى الجامعة، فقالت: "تقاطرت العربات والسيارات مقلة كرائم السيدات وعقائل البيوتات، وكانت وجهة هذا الجمع الرقيق من الجنس اللطيف سراى الجامعة المصرية فدخلن زرافات ووحدانا إلى البهو العظيم المعد لمحاضرة السيدات".(٥)

هذا عن المستمعات من الطالبات، أما عن المحاضرين فقد كان معظمهم من السيدات؛ وذلك حتى لا تضطر المستمعات إلى وضع الحجاب داخل قاعة الدرس. وقد حاضر فى هذا القسم النسائى نبوية موسى ناظرة المعلمات بالمنصورة،وتركزت محاضراتها فى مجال تاريخ مصر الحديث وما يسود العالم من علوم عصرية، ولبيبة

هاشم صاحبة مجلة فتاة الشرق، وقد تحدثت عن التربية والأخلاق وأثرهما فى حياة الأمم وطالبت بإيجاد الوسائل اللازمة؛ لتحسين التربية فى المدارس وتعليم الفتيات قوانين الصحة وقواعد الآداب الصحيحة؛ حتى إذا أصبحن أمهات أدركن ما عليهن من خطر الواجبات.(٦)

وحاضرت رحمة صروف في شئون التدبير المنزلى، وحاضرت ملك حفنى ناصف (باحثة البادية) فى حقوق المرأة وواجباتها وموقف الإسلام من ذلك. كما حاضرت فى موضوعات تدور حول "المقارنة بين المرأتين المصرية والغربية وعاداتهما"، وكانت تلقى على مستمعاتها النصائح وتبين للحاضرات سيئ العادات ومضار الخرافات، ومن ذلك ما ذكرته من أن المرأة الغربية تقوم بتغذية طفلها غذاء حقيقياً سريع الهضم، وتتحفظ عليه من موجات البرد والحر، فى حين نجد المصرية تطعمه أثقل الغذاء، وتبادر بإعطائه اللحم، وما يتعذر هضمه فيصاب بالإسهال والنزلات المعوية، ولا تكترث لنظافة جسده؛ لئلا يحسده أحد، وإذا مرض تم علاجه بالتعاويذ والتمائم. كما تحدثت عن الزار فقالت: إنه أبو الخرافات ومفسد البيوت، وأنها لا تدرى لماذا اختارتنا العفاريت مسكناً لها، وتساءلت لماذا لم نلجأ إلى أرسطو وابن رشد وفيثاغورث وغيرهم بدلا من أن نلجأ إلى الشيخة رمانة وسعيفة ويوسف مرقع وغيرهم ممن لا يطلبون إلا الخلاخيل والمصوغات، وأوضحت كذلك أن كثيرات من المصريات ادعين ركوب العفاريت إياهن، ولما ضربهن رجالهن بسبب ذلك لم تعد إليهن العفاريت ولم يطلبن الزار.(٧)

واشترك فى إلقاء هذه المحاضرات أيضا بعض الأجنبيات، مثل: الآنسة كوفرور المدرسة بمدرسة راسين بباريس، واقتصرت في محاضراتها على علم النفس والأخلاق. كما كان يلقى بعض الأطباء من المصريين والأوربيين محاضرات فى حفظ الصحة والعناية بالأطفال.(٨)

ولم يقتصر نظام الدراسة بالقسم النسائى على ذلك، بل أخذ يتطور بتطور نظام الجامعة وبرامج التدريس فيها، ففى عام ١٩١٢ أصبحت الدراسة بهذا القسم تشتمل على محاضرات فى التربية وعادات المصريين وتأثير الإسلام فيها ودولة المماليك، وحروب فرنسا، وأشهر النساء فى التاريخ، وعلم التدبير المنزلى والتدابير الصحية

واختيار المنزل وأثاثه والحياة الزوجية وسعادة الأسرة، والآداب المنزلية والأخلاق.

وعند مقارنتنا لهذا البرنامج ببرنامج التدريس الذى سبقه يتضح أن كلا من البرنامجين ركز على الاهتمام بمواد تهم حياة المرأة الزوجية والمنزلية والأسرية أكثر من غيرها، وربما كان يرجع هذا إلى أنه لم يكن يتطرق إلى ذهن أحد فى ذلك الوقت قيام المرأة المصرية بالعمل بالمصالح كالرجال بل يقتصر دورها على تدبير شئون المنزل، وتهذيب الأولاد.

وعلى الرغم من إقبال بعض السيدات والآنسات على حضور هذه الدراسات فى الجامعة، فإن الرجال المتمسكين بالتقاليد منعوا زوجاتهم وأقاربهم من حضور هذه المحاضرات، ويتضح ذلك من مناشدة بعض النساء على صفحات الجرائد - دون أن يذكرن أسماءهن - الرجالَ ألا يمنعوا زوجاتهم وأخواتهم وبناتهم من حضور المحاضرات بالجامعة(٩).

والجدير بالذكر أن إنشاء القسم النسائى بالجامعة قد أثار ثائرة بعض المحافظين، فبالرغم من أن معظم المحاضرات كانت تلقيها نساء، وكانت تتركز على التربية المنزلية والحياة الأسرية، فقد تجمع بعض الرجال أمام الجامعة للتعرض للنساء ومنعهن من الدخول؛ لأن ذلك سيؤدى من وجهة نظرهم إلى خروجهن على الآداب، ويرفع عنهن صفة العفاف التى تتحلى بها كل قابعة بالمنزل. وعندما أرسل عبد العزيز فهمى سكرتير الجامعة خطابات إلى نساء الطبقة الواعية يدعوهن للحضور، اعتبر بعض الغيورين على الأخلاق العامة وجود أسماء نسائية على أظرف الخطابات، فيراها رجل البريد بمثابة عار يلحق بسمعتهن، ومن الفضائح الكبرى التى لا يمحوها إلا الدم، فأرسلوا خطابات تهديد بالقتل إلى عبد العزيز فهمى إذا لم يكف عن هذا العمل.(١٠)

وعلى كل حال، فإنه نتيجة لحضور بعض النساء المحاضرات فى الجامعة حدثت مناظرات فكرية على صفحات الجرائد بين معارضى تعليم المرأة ومؤيديه، وتصارعت الأفكار بينهما، فذكر المعارضون أن البلاد فى حاجة إلى امرأة تحمل ولدها على كتفها لا أن تصدر الأوامر بقلمها وتدير الشئون العامة فى الدواوين، وأنها من يوم أن تولد إلى يوم أن تموت تنتقل من رعاية رجل إلى رعاية رجل آخر؛ لأن الرجال

قوامون على النساء شرعاً. كما صور بعض هؤلاء للمرأة جمال خدرها وضرورة الاستقرار فيه، ورأى بعضهم الآخر أن سبب شقاء الجنس البشرى حواء التى أغوت آدم.[11] ولم تقتصر معارضة تعليم المرأة على الكُتَّاب، بل عارضه أيضاً أمير الشعراء، فقد شبه أحمد شوقى المرأة المصرية بالطير من حيث ضعفها وتقيدها بمشيئة الرجل، وأنه يجب على النساء التمسك بالحجاب صوناً لعفافهن، وذلك فى قصيدته الموسومة بين الحجاب والسفور، فأوضح لهن فى شخص عصفور الكناريا أنهن محجوبات منحبسات لنفاستهن والخوف عليهن من عاديات الخارج، وضرب لهن الأمثال للتحريض على الخضوع للرجل، فقال:

صدّاح ياملك الكنار ... ويا أمير البلبل
حرصى عليكَ هوى ... ومن يحرز ثميناً يبخلِ
شهد الحياة مشوبةً ... بالرِّق مثل الحنظل
إن طرت عن كنفى ... وقعت على النسور مثل الجُهَّل[12]

وقد ردّت إحدى النساء على هذه القصيدة معاتبة أمير الشعراء، فقالت: حكمت علىَّ أيها الشاعر بالأسر ونصحتنى بالصبر، ولم تدر أنى فقدت كل صبر فى حبسك إياى بدون داع، فلم يعد لى شعور ولا إدراك بعد أن اغتصب منى حقى الطبيعى الذى دونه قتل النفس وإزهاق الأرواح. أيها الشاعر نسبت حالتى هذه إلى الطبيعة، وما هى إلا نتاج حبك لأسرى. أسرتنى لأحررك، أحزنتنى لأفرحك، أناشدك الحق هل سمعت نحيبى داخل القفص؟ وهل راقك منظرى مكبلاً بتلك السلاسل الحديدية؟.[13]

وعلى كل حال فإن أمر مهاجمة سفور المرأة لم يقتصر على الرجال، بل أيد ذلك بعض النساء حتى اللائى أصبح لهن بعد ذلك شأن فى مجال التعليم الجامعى. ومن هؤلاء الدكتورة عائشة عبد الرحمن، فقد ذكرت فى بداية عهدها بالكتابة عن انطباعاتها عن نساء القاهرة عندما رأتهن لأول مرة فى مقال تخيلت فيه أنها تخاطب صديقة لها، فتقول: "ستذهبين إلى القاهرة وتدخلين فى دنيا جديدة وتشعرين بحال غريبة فتثور فى نفسك ثورات كامنة لا عهد لك بها؛ إذ تجدين الفتيات عاريات إلا ما يستر عورتهن... كأنهن بين جدران مخادعهن أو من وراء ستار".

أما مؤيدو تعليم المرأة فقد ذكروا أن انحطاط المرأة المصرية يعتبر دليلاً على انحطاط الرجل، وأن المرأة خلقت مساوية للرجل فى كل شىء، وأنها يجب أن تنال من الحقوق ما يناله الرجل تماماً.

وعلى كل حال، فقد أدى احتجاج المعارضين لحركة التجديد - وكانوا فى ذلك الوقت قوة لا يستهان بها - إلى إيقاف التدريس بالفرع النسائى بالجامعة خلال العام الدراسى ١٩١٢ - ١٩١٣[١٤]. ظل الحال على هذا المنوال فترة طالت إلى ما بعد أن أصبحت الجامعة المصرية تابعة للحكومة، فعلى الرغم من حصول بعض الفتيات على البكالوريا التى تؤهلهن للالتحاق بالجامعة، فإن الطريق كان شائكاً وأبواب الجامعة كانت مغلقة فى وجوههن، ولولا مساندة بعض قادة الفكر من الرجال فى ذلك الوقت أمثال أحمد لطفى السيد وطه حسين لما تحققت للمرأة فرصة التعليم الجامعى. وتفاصيل ذلك أن بعض الفتيات لجأن إلى لطفى السيد مدير الجامعة يطلبن مساواتهن بالرجال فى التعليم الجامعى،وأن بعض عمداء الكليات وأساتذتها طلبوا أن تقبل الفتيات الحائزات على البكالوريا فى كلياتهم، وكان طه حسين هو أول من عرض على لطفى السيد قبول الطالبات فى الجامعة، وحين سأله لطفى السيد: هل قانون الجامعة يمنع دخول البنات؟ أجابه بأن القانون يقول: إن الجامعة للمصريين ولم يحدد النوع. يضاف إلى ذلك أن بعض الصحف طالبت بضرورة أن يشمل التعليم الجامعى الفتيات، ولكن الموقف لم يكن سهلاً، فقد كانت هذه المسألة شائكة، خصوصاً أن أنصار هذا الرأى بالنسبة للرأى العام ككل كانوا قلة، وكان الأمر يستلزم التريث والتزام التكتم وعدم مناقشته أو عرضه على الرأى العام؛ حتى لا يثور المتزمتون ويتعقد الموقف. وفى غفلة من هؤلاء وضعت الجامعة الرأى العام والحكومة أمام الأمر الواقع عندما فتحت كلية الآداب أبوابها للطالبات ودخلتها أربع، هن: سهير القلماوى، وفاطمة سالم سيف، وفاطمة فهمى خليل، وزهيرة عبد العزيز.

ويتضح ذلك فيما كتبه لطفى السيد فى مذكراته، إذ يقول لا أخفى أننا قبلنا الطالبات أعضاء فى الأسرة الجامعية فى غفلة من الذين من شأنهم أن ينكروا علينا اختلاط الشباب بأخواتهن فى الدرس.[١٥]

وعلى كل حال، فإن هذا الإجراء كان بمثابة ثورة فكرية وتعليمية أحدثت ضجة شديدة في أوساط المحافظين، ولكن سُنَّة التطور الاجتماعي كانت فوق هذه الضجة التي كانت سحابة صيف لم تلبث أن ذهب بها الزمان وأصبحت في خبر كان.

فسارت كليات الحقوق والعلوم والطب - وكانت هذه هي الكليات التي تضمها الجامعة في ذلك الوقت - على منوال كلية الآداب، فوافقت كل منها على قبول الطالبات. فدخلت الحقوق الطالبة نعيمة الأيوبي، أما كلية العلوم فقد التحقت بها ثماني طالبات، منهن: نفيسة سماحة وعايدة أنطون، والتحقت بكلية الطب أربع طالبات منهن نفيسة محمد، وفاطمة حسن، وزينب إبراهيم، وحكمت البدري. ومع أن التحاق الطالبات بهذه الكليات كان أمراً طبيعياً، إلا أنه أثار الكثير من النقاش والجدل داخل الجامعة وخارجها. وقد فقدت المرأة معضديها داخل الجامعة؛ نتيجة لإقالة الدكتور طه حسين من عمادة كلية الآداب في عهد وزارة صدقي[١٦]، ثم تقديم لطفي السيد استقالته من منصبه كمدير للجامعة عام ١٩٣٢؛ احتجاجاً على تدخل السلطات في شئون الجامعة بنقلها طه حسين إلى وظيفة خارج الجامعة على غير إرادته. وقد يعزى إلى ذلك تأخر دخول الفتيات للكليات الأخرى بعض الوقت، فقد ظلت كلية الهندسة والزراعة ممتنعتين عن قبول الفتيات فترة، وسارت على هذا المنوال كلية التجارة، ولكن لم تلبث اليقظة الزاحفة أن طغت على الأفكار القديمة، فغزت المرأة تلك الحصون التي كان يحتكرها الرجل ففتحت أبواب هذه الكليات للطالبات، فدخلنها واستطعن أن يحصلن على نتائج تبعث على التفاؤل، وتدريجياً ضمت كليات الجامعة الفتيات، ولم يتأخر في ذلك سوى كلية دار العلوم التي لم تفتح أبوابها للفتيات إلا في العام الدراسي ١٩٥٣- ١٩٥٤ أي بعد ضمها إلى جامعة القاهرة.

وإلى جانب إتاحة التعليم العالي للفتاة بجميع صوره وتخصصاته رؤى ضرورة توافر نوعية معينة من التعليم الجامعي تفي باحتياجات الأسر المحافظة التي لا ترغب في اختلاط بناتها مع الشبان، ومن هنا أنشئت كلية البنات عام ١٩٥٠ وأصبحت إحدى كليات جامعة عين شمس عام ١٩٥٦، وكانت قبلاً معهد التربية للمعلمات، وفي العام الدراسي ١٩٦٢ / ١٩٦٣ أنشئت كلية البنات الإسلامية جامعة الأزهر، وبذلك دخلت المرأة مجالاً جديداً من التعليم العالي والتعليم الديني.[١٧]

وأخـذ عـدد الطالـبات اللائى يلتحقن بالجامعة فى التزايد، فبعد أن كان عددهن فـى عـام ١٩٢٩ -وهـى السنة التى قدر لهن فيها السماح بدخول الجامعة - سبع عشرة طالبة تجاوز الآن ١٣٨ ألف طالبة.

وبعـد أن كان عدد الملتحقات بالجامعة فى عام ١٩٢٩ ثمانى طالبات بكلية العلوم وأربعاً بكلية الآداب، وأربعاً بكلية الطب، وطالبة واحدة بكلية الحقوق، أصبح عددهن فى كليات الآداب وحدها حتى عام ١٩٧٩ - ٢٤ ألف طالبة.[١٨]

وعـن اخـتلاط الطالـبات بالطلـبة داخل الجامعة، فقد تحاشت الطالبات فى أول دخولهـن الجامعـة أى صلة تـربطهن بالطلـبة، ودخلـن قاعـات المحاضـرات مغطيات الـرءوس، وامتـنعن عـن الاقـتراب مـن الأمـاكن الـتى يـتواجد فيها الطلاب، وتجاهلن التحـيات الموجهـة إلـيهن، ورفضـن الاشـتراك فى مناقشة الأساتذة خلال الدرس. وقد حـاول الدكـتور طـه حسين أثـناء عمادته لكلية الآداب تشجيع الاختلاط بين الطالبات والطلـبة، ففـى الحفـل الـذى أقامـته الكلـية فـى نـادى الجامعـة بمناسبة النجاح الذى أحـرزه مشـروع القـرش فـى فـبراير ١٩٣٢، نشـرت جـريدة الأهرام صورة تظهر طلبة الكلـية حول عميدهم طه حسين وقد جلست كل طالبة بجانب طالب،[١٩] مما أثار الرأى العـام وتوتـر موقفـه مـن الجامعـة أكثر مما كان، فشنَّ أحد أعضاء مجلس النواب حملة شديدة فى البرلمان ضد د. طه حسين وموقفه من هذا الاختلاط. وعلى كل حال فإن رهبة الطالـبات مـن الاخـتلاط بزملائهن الطلاب لم تستمر طويلاً، ففى أول محنة تعرض لها اسـتقلال الجامعـة بفصـل الدكـتور طـه حسين عـلى غير إرادته من الجامعة، خرجت الطالـبات من عزلتهن وثرن مع الثائرين، وارتفعت أصواتهن لأول مرة تخطب وتحمِّس وتدعـو إلى النضال؛ إنقاذاً لاستقلال الجامعة من تلاعب الأهواء.[٢٠] وكان اشتراكهن فى المظاهـرات دافعـاً لـزيادة حمـاس الطـلاب، كما ظهرت لدى بعض الطالبات القدرة على إقـناع زملائهن الطلبة للعدول عن بعض المواقف، ويكفى للتدليل على ذلك أنه فى أثناء الإضـراب نـادى عمـيد الحقوق الطالبـة نعيمة الأيوبى، ودعاها إلى إقناع زملائها بوقف الإضراب والعمل على إعادة النظام فعادت الأمور إلى نصابها.

وبـدأت طالـبات الجامعـة يـتطلعن إلى المـزيد مـن الحـرية، فمارسـن الألعـاب

الرياضية خصوصاً لعبة التنس، وبدأ ذلك فى كلية الآداب عندما ظهرت طالبة فى ملعب التنس.

ورغم ثورة الرأى العام على هذه الحرية التى أتيحت لفتاة الجامعة، ورغم الاحتجاجات الشديدة التى وصل مداها إلى القصر الملكى بخصوص ممارسة الطالبات للألعاب الرياضية فى الجامعة، فقد استمرت المسيرة النسائية نحو المزيد من الحرية، فأخذت ملاعب الجامعة تكتظ بالطالبات من مختلف الكليات، ولم يقتصر ذلك على التنس بل تطرق إلى كرة السلة وغيرها من الألعاب.

ورغم كل ذلك فقد كانت بعض الطالبات يحسبن ألف حساب لمعارضى تحررهن داخل الجامعة، ويتضح ذلك فى تأخر دخولهن اتحاد الطلاب بالجامعة، فبالرغم من أن هذا الاتحاد منح حق العضوية للطالبات، إلا أنهن لم يرشحن أنفسهن فى عام ١٩٣١ رغم تشجيع البعض لهن، وقد أعربت إحدى الطالبات عن سبب ذلك بقولها: "إنى أجد فى ذلك مجازفة كبرى لما تكنه قلوب المعارضين من تهكم وسخرية".(٢١)

ولكن هذه الرهبة لم تستمر طويلاً، فقد شاركت الطالبات الطلاب فى أنشطتهم الاجتماعية، فعندما أنشئت جماعة النهضة الاجتماعية فى كلية العلوم عام ١٩٣٧ بهدف جمع التبرعات من الطلاب الأغنياء وتوزيعها على زملائهم الفقراء وأقيمت سوق خيرية فى الجامعة من أجل هذا الغرض – قامت الطالبات بعرض أشغال من صنعهن فى هذه السوق وساهمن فى جمع التبرعات من الآخرين، يضاف إلى ذلك قيام الفتيات بالاشتراك فى المناظرات والمحاضرات التى أقيمت داخل وخارج الجامعة. وعلى كل حال فقد أدى دخول الفتاة المصرية الجامعة إلى إثبات وجودها، وبأنها لا تقل قدرة وكفاءة عن الفتاة الأوروبية، كما أنها لا تقل ذكاء ومقدرة عن الرجل.

وفى عام ١٩٣٣ تخرجت أول دفعة من طالبات الجامعة المصرية وكانت مكونة من نعيمة الأيوبى من كلية الحقوق وسهير القلماوى، وفاطمة سالم، وفاطمة خليل من كلية الآداب. ولم يقتصر الأمر على ذلك بل إن كلية الآداب ضمت ثلاثاً منهن نواة لأعضاء هيئة التدريس بها وهن: سهير القلماوى فى اللغة العربية، ودرية فهمى للإنجليزية، وفاطمة سالم للدراسات القديمة.(٢٢)

وقد أثبتت خريجات الجامعة من الفتيات القدرة على منافسة الرجال فى الحصول على الدرجات العالية وتولى المناصب الأكاديمية فى الجامعة نفسها، وإذا نظرنا إلى المكانة التى تحتلها المرأة فى الجامعة حالياً يتضح أنها تشغل جميع المناصب الأكاديمية فيها على اختلاف أنواعها ابتداء من وظيفة معيد إلى رئيس قسم أو عميد.

ولم يقتصر الأمر على ذلك بل واكبه إيفاد الفتيات المصريات فى بعثات إلى الخارج للتأهيل فى التخصصات غير المتوافرة فى الجامعات، وكذلك التخصصات العالية التى تؤهلهن للتدريس فى الجامعات إلى جانب التأهيل اللغوى فى اللغات الإنجليزية والفرنسية لإعداد مدرسات وطنيات يحللن محل الأجنبيات.

وبعد أن أثبتت الفتاة الجامعية مقدرتها على المساواة بالرجل كان عليها أن تواجه معركة أخرى، وهى الحصول على وظيفة والخروج إلى معترك الحياة العملية، ولكن بعض العائلات استنكرت ذلك، ورأت أنه من الخير للفتاة الجامعية ألا تزج بنفسها فى ميدان العمل من غير تسلح ولا استعداد، وأنه من الأفضل بعد تخرجها الاستفادة بها بتزويجها لتكون نواة صالحة للبيت المصرى الحديث، خصوصاً أن مشاكل المتعلمين المتعطلين ستزداد سوءا إذا ما شاركت الفتاة الرجل فى الحياة العامة.(٢٣)

يضاف إلى ذلك أن المعارضين لسفور المرأة وخروجها إلى مجال العمل قاموا بحملة شديدة لوقف تيار حصول المرأة على وظيفة، واتبع بعضهم فى ذلك الأسلوب اللاذع الذى يستنهض همم الرجال ويدفعهم إلى معارضة تشغيل النساء. ونقتطف فى هذا المقام بعض ما جاء فى مجلة كل شىء والدنيا فى يوليو ١٩٣٢ فأعلا توقيع فضولى ذكرت هذه الأبيات:

حلقت رجالكم اللحى ... لما علا أمر النساء
والآن ترتزق النساء ... وتأكلون بلا عناء
فليلحق الموسى الشوارب ... إنها منكم براء(٢٤)

وبالرغم من كل ذلك فقد كان هناك رأى آخر يرى أنه لا مانع من اشتغال الفتاة بعد تخرجها؛ لتجاهد بجانب الرجل، فيستفيد منها المجتمع أكثر من ركونها إلى الحياة المنزلية؛ لأنه لا معنى أن تُعَدَّ الفتاة للحياة، ثم تحرم من العمل بعد هذا الإعداد.

وتحفّظ البعض نحو هذا الموضوع، فرأى توجيه الفتيات بعد تخرجهن إلى الأعمال التى تتناسب مع قدراتهن والتى يختلفن فيها عن الرجال.

وأخيراً رجحت كفة المؤيدين لدخول المرأة مجال العمل، فعندما رغبت نعيمة الأيوبى أولى خريجات كلية الحقوق فى العمل بالمحاماة ترددت لجنة قبول المحامين فى الموافقة على قيد اسمها فى أول الأمر، ثم انتهى الخلاف بين أعضائها بانتصار جبهة المؤيدين لقبولها. وعلى كل حال فالملاحظ أن الذى دافع عن المرأة المصرية وتعليمها الجامعى، ثم خروجها إلى مجال العمل ومساواتها بالرجل كان الرجال – لا النساء – أصحاب الشأن فى هذا الموضوع، ويبدو ذلك واضحاً من الالتماسات التى قدمت إلى القصر الملكى، والتى يعرب فيها أصحابها عن استيائهم من المحاضرات التى يلقيها بعض الرجال، مثل: محمود عزمى أفندى، والدكتور ميخائيل فرج، ومحمد توفيق دياب، داخل الحرم الجامعى، ودعوتهم للمساواة بين المرأة والرجل. وعلى كل حال فإنه بمضى الوقت دخلت المرأة مجال العمل، وعملت فى جميع الوظائف العامة وأصبحنا نسمع عن أسماء مصريات برزن فى كافة ميادين الحياة حتى وصلن إلى منصب الوزارة.

والسؤال الذى يطرح نفسه هو: هل خروج المرأة إلى مجال العمل بحكم حركة التطور والانتقال التى يمر بها المجتمع قد أثر على شخصيتها الاجتماعية إيجابا أم سلباً؟

لقد أظهرت دراسة نفسية اجتماعية حديثة أن خروج المرأة إلى مجال العمل برغم ما قد يترتب عليه من آثار سلبية على أدائها كزوجة وكأم، أى على أدوارها التقليدية كأنثى، فإنه قد أضاف أدواراً جديدة إلى أدوارها السابقة، فأدى إلى إنضاج شخصيتها، وزاد من ثقتها فى نفسها وأكسبها قدراً من المرونة وحسن التصرف فى المواقف الاجتماعية التى تتعرض لها، يضاف إلى ذلك أنه كلما زاد مستوى التعليم عند المرأة زادت قدرتها على التخلص من الآثار السلبية لخروجها إلى العمل، ومكّنها من التخلص من آثار الصراع الذى ينشأ لديها نتيجة لأدوارها المتعددة، خاصة فى ظل ظروف مجتمع يمر بمرحلة انتقالية كمجتمعنا[٢٥].

وبداية من هذه النقطة كانت الانطلاقة حتى أسهم التعليم الجامعى فى إعداد

المـرأة المصـرية إعـداداً أتـاح لها الخوض فى كافة مناحى الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصـادية فـى مصـر، والـتجاوب مـع حـركة تجديد المجتمع والتفاعل معها، ولكن يجـب أن يعـترف النسـاء بـأن وراء ذلـك كانت جـهود بذلها بعض الرجال الذين وقفوا بجانب المرأة ودافعوا عن حقوقها.

وكذلـك اسـتطاعت الجامعـة تحويـل النصـف الآخـر مـن المجتمع إلى قوة مثقفة عاملـة ومنـتجة فى كافة ميادين الحياة، تساهم فيما يصبو إليه الوطن من مراقى التقدم بين الأمم الناهضة.

هوامش

١- الظاهر : العدد ١١٤٩ فى ١٠ ديسمبر ١٩٠٧ تحت عنوان "جامعة النساء".
٢- اللواء : العدد ٣٣٧٤ فى سبتمبر ١٩١٠ تحت عنوان "جامعة النساء الشرقيات".
٣- الظاهر : العدد ١١٤٩ فى سبتمبر ١٩٠٧.
٤- للتفاصيل انظر : تقويم جامعة القاهرة ٦٩ - ١٩٧٠.
٥- الجريدة فى ١٧ أبريل ١٩١٠ تحت عنوان "فى الجامعة المصرية".
٦- مجلة فتاة الشرق : القاهرة ١٩١٠ - ١٩١١، ص ١٦٩.
٧- الجريدة : العدد ٩٤٤ فى ١٨ أبريل ١٩١٠.
٨- الجامعة المصرية: تقرير مجلس الإدارة فى ١٥ مارس ١٩١١، ص ١٢.
٩- وزارة التعليم العالى: المرأة المصرية فى التعليم العالى ١٩٧٥، ص ١٩.
١٠- إجلال خليفة: الحركة النسائية الحديثة، قصة المرأة العربية على أرض مصر، ص ٨٤.
١١- صحيفة العفاف: أبريل ١٩٢١ وديسمبر ١٩٢٢.
١٢- أحمد شوقى: الشوقيات جـ١، القاهرة ١٩٥٠، ص ٢١٤ - ٢١٦.
١٣- الجريدة : العدد ٩٨٥ فى ٦ يونيو ١٩١٠.
١٤- الجامعة المصرية: تقرير مجلس الإدارة فى ٢٩ أبريل ١٩١٣، ص ١٣.
١٥- أحمد لطفى السيد: قصة حياتى، القاهرة، كتاب الهلال، مايو ١٩٨٢، ص ١٨٣.
١٦- للتفاصيل انظر كتابنا: طه حسين والجامعة المصرية.
١٧- وزارة التعليم العالى: المرأة المصرية والتعليم العالى، ص ٤٤.
١٨- المركز القومى للبحوث التربوية: المرأة والتعليم فى جمهورية مصر العربية، ص ٤٩
١٩- الأهرام: العدد ١٦٩٥٩ فى فبراير ١٩٣٢.
٢٠- مضابط مجلس النواب: الجلسة التاسعة عشرة فى ٧ مارس ١٩٣٢، ص ٢٥٨.
٢١- صحيفة الجامعة المصرية: العدد الرابع أبريل ١٩٣١، ص ٥٦ - ٥٨.
٢٢- المقتطف: أول يناير ١٩٣٧، ص ٢٤.
٢٣- الدستور: العدد ٣٩٣ فى ١٦ أبريل ١٩٣٩.
٢٤- كل شئ والدنيا: عدد ٩ يوليو ١٩٣٢.
٢٥- د. محمد سلامة آدم: المرأة بين البيت والعمل، القاهرة، دار المعارف ١٩٨٢، ص .

المداورة على مفاعيل التعليم
أو عودة المتعلمات إلى الخدور

فادية حطيط

نادى قاسم أمين منذ مائة عام بتعليم المرأة، ولم يكن مطلباً متهوراً، فنادى لها بالتعليم الابتدائى، معتقداً أنه يكفى لكى تثبت نفسها فى وجه الجهل والخفة والمذلة، فتجلس إلى زوجها رفيقة وأنيسة ومحدثة، أو تقوم لأبنائها معلمة ومربية وداعمة. ولقد لاقت دعوته من ردود الفعل ما لم تلقه أية دعوة أخرى. هذا مع العلم بأن ثمة دعوات مماثلة انطلقت قبله، ولكنها انسابت فى زاوية خاصة، ولم يكن لها فعل تلك الدعوة. وبعض الدعوات لم تكن من قبيل الكلمات فحسب، فها هى الأميرة زوجة الخديوى إسماعيل تقوم بتأسيس أول مدرسة رسمية للبنات فى مصر سنة ١٨٧٣، أى قبل دعوة قاسم أمين بحوالى ربع قرن. وقبل هذا بوقت طويل أيضاً كان المعلم بطرس البستانى قد ألقى فى عام ١٨٤٩ خطاباً فى تعليم النساء "مشيراً فيه إلى التخلف اللاحق بالمرأة الشرقية، داعياً الشرقى المتشبث بأنانيته إلى أن يعقل، فيقوم إلى تعليم المرأة؛ لتتمكن من إفادة مجتمعها بما خصت به من عطاءات... معتبراً أن تعليم النساء يأتى فى أولويات إصلاح القوم، مؤكداً أن تعليم الصبيان من دون البنات لا يوصل إلى نتيجة؛ لأن علم الصبيان ليس كافياً على الأقل، لإصلاح ما تفسده النساء" (كلاس، ١٩٩٦).

لماذا كان لدعوة قاسم أمين مثل هذا الصدى الذى لم يكن لغيره؟ يبدو لنا أن الأمر يتعلق ليس بالتمهيد لإثارة الوعى بالتعليم، وإنما بقطف ثمار هذا الوعى الذى كان قد أخذ يتبلور فى ذلك الزمن. ليس أدل على ذلك من نشوء مدارس بلغت فى لبنان مثلاً قبيل القرن الحالى حوالى أربعين مدرسة نظامية، بالإضافة إلى عدد كبير من الأطر التعليمية غير النظامية: كالكتاتيب والزوايا والجوامع وبيوت الزعامات والإقطاع، ونذكر هنا أن زينب فواز، وهى أول امرأة أصدرت رواية عربية منذ مائة عام على وجه التحديد، هى من خريجات هذا النوع الأخير من التعليم، وهى أيضاً من المناديات بتعليم النساء قبل قاسم أمين أيضاً.

إذن جـاء كـتاب قاسم أمين ليبلور وعياً كان آخذاً فى الانتشار، فكان كتابه نوعاً مـن الشرعية من خلال الإعلان عما يجرى من غير اعتراف رسمى. ثم إن قاسم لم يطرح الأمـر عـلى نحـو متسـرع أو مـنطلقاً مـن عفـو الخاطـر، بـل جعـل يفند ويجادل ويقدم الشواهد فى كتاب امتدت صفحاته لتخاطب العقل بمنهج علمى كان من الصعب ردّه.

عـلى أى حـال، لقد كانت وجهة نظره من الإقناع لدى النسوة فى لبنان اللواتى هـن مـن جـيل قـرائه المفترضـين فـى ذلـك الـزمن، أى اللواتـى هن ما بين السبعينيات والثمانينـيات – عـلى فـرض أنهـن قـرأنه أو سمعـن به فى عمر العشرين أو الثلاثين – بحيـث تبنيـنه متحمسـات. ودليلنا على ذلك أن أكثر من نصف بنات هؤلاء، ونحسب أنهـن فـى عمـر يتجاوز الأربعين، قد تعلمن فى مدارس ولم تتخط نسبة الأميات منهن ٤٦٪. وأن بنات بناتهن اليوم قد انخفضت نسبة الأمية لديهن إلى ١٧,٨٪ (مقابل ٩,٣٪ للذكـور). وأن الاتجـاه متسـارع لـردم الهـوة مـا بـين الجنسـين؛ إذ ينخفض الفارق ما بيـنهن وبيـنهم إلى ٠,٢٥ نقطـة فـى الفـئة العمـرية ١٠ – ٢٤ وإلى ٤,٧ نقـاط فـى الفئة العمـرية ٢٥ – ٤٤. لـيس هـذا فحسـب، بـل إن حظـوظ الإناث فى لبنان باتت مساوية لحظـوظ الذكور فى الالتحاق المدرسى، فى مختلف مراحل التعليم. وإذا كانت هناك من فروق طفيفة فهى لمصلحة الإناث فى المرحلة ما قبل الابتدائية، وفى المرحلة المتوسطة، وفـى المـرحلة الـثانوية... وثمـة وقـائع عـدة تظهـر أن أداء البنات اللبنانيات الدراسى أفضـل مـن أداء الذكـور... والنتـيجة أن الإنـاث تصـلن أيضـاً إلى التعلـيم العـالى بصورة مساوية للذكور، بل تتجهن إلى التفوق عليهم عددياً فى هذه المرحلة (الأمين، ١٩٩٨).

وعـلى الـرغم مـن ذلـك أيهـا القاسم الأمين، فإن ما كان من أثر لهذا التعليم على تحريـر المـرأة لم يكـن بـالقدر الكـبير عـلى حـد ما تشعر به النساء الداعيات إلى تكافؤ الفـرص مـا بـين الجنسـين. فـلا المشـاركة فـى الشـأن العـام اقتربت مما كان يؤمل، ولا المشـاركة فـى الشـأن الاقتصادى كانت كذلك. وإذا انطلقنا من المعيار الذى وضعه برنـامج الأمـم المـتحدة للتنمـية البشـرية حـول مشـاركة المـرأة لوجدنا أن مشاركتـها فى الحقل السياسـى الـوزارى معدومـة والبرلمانى قليلة ووظائف الفئة الأولى نادرة، إضافة بالطبع إلى غـيابها عـن مخـتلف المواقـع المفاتـيح فـى إدارة الـبلاد، فـى الجامعـات مثلا تشكل

الإنـاث حوالى ربع أفراد الهيئة التعليمية (٢٥,٣٪)، بينما تشكل حوالى نصف الطلاب (٤٧٪). هـذا وتـتدنى نسـبة الأسـتاذات الجامعيات مع ارتفاع الرتبة الأكاديمية حيث نلاحظ أن ٥,٥٪ فقط منهن هن فى الرتبة الأكاديمية الأولى (نظام، ١٩٩٧).

بالمقـابل يطالعنا مسح المعطيات السكانية الأخير فى لبنان أن نسبة العاملات من مجمـوع عدد النساء لا تتجاوز ١٥,٣٩٪، والمفاجئ فى الأمر أن عدداً كبيراً من النساء لا يضـيره الأمـر. وأن مـن بيـنهن مـن لاتعمـل بملء خاطرها وليس نزولاً عند ضغط واضح وجـلى؛ إذ مـن بـين النساء فقط هناك ١,٦٪ تقدم نفسها على أنها عاطلة عن العمل، أى أنهـا تنـتظر مـن نفسـها العمـل. والمسـتغرب فعلاً أن من بين الخريجات من الجامعات لديـنا ٣٨,٣٪ من غير العامـلات، ويقـدمن أنفســهن من غير ضيم على أنهن سـت بيت (٣٤,٤٪).

وإن كـان بيننا من لا يركن إلى الأرقام، ليس عليه أو عليها إلا سماع شاهدات من طالباتـنا الجامعـيات. فهـذه تـدرس وتـثابر على طلب العلم إلى أن يمن الله عليها بزوج وسـترة، وتلـك لا يضـيرها أن ترمى الدبلوم الذى نالته من أجل ذلك المقيم فى أميركا أو أفريقـيا، وتلـك الـتى تـدرس إدارة الأعمال تسألها ماذا تريد أن تعمل فى السنة المقبلة بعد التخرج فترد بثقة وكبرياء لن أعمل.

إن الأمـر مـن البـيان بحيـث إن أحـد الاقتصـاديين الماليين ذوى المكانة فى لبنان صـرّح فـى جمهـور أن تعليم البـنات هدر. طبعاً هو كان يزن الأمور من الناحية المالية والاقتصـادية البحـتة. وفيها أنه إذا كان المجتمع يوظف أموالاً فعلى المتعلم(ة) أن يرد هـذا المـال. أمـا فـى حالتـنا اللبنانـية – يقول هذا الاقتصادى– فإن الفتيات ينلن خدمة التعليم دون فائدة اقتصادية ترجى من وراء ذلك.

مـن الـبديهى بالنسـبة لـنا، نحـن الذيـن نـنظر إلى التعلـيم من زاوية أوسع، أن نرفض مقولة الاقتصادى، انطلاقاً من قناعتنا بأن للتعليم مفاعيل عدة، قد يكون المفعول الاقتصـادى هـو الأقـل شأناً من بينها. فثمة مفاعيل اجتماعية مختلفة ولا تختصر كلها بتوسـع سـوق العمـل. والتطور الذى يلحق بالمجتمعات ذات الأفراد المتعلمين لا يحتاج للـبرهنة، فالتعلـيم ينشـر وعـياً وإدراكـاً وحسّاً بالمسئولية وحسّاً مدنياً ونقدياً وعقلنة،

وكـل هـذا مما يحتاجه أى مجتمع متنور. وتبين الدراسات أنه فى البلدان النامية وتلك الـتى فـى طـريق الـنمو فـإن الارتـباط قوى ما بين الوضع التربوى للنساء وكل المؤشرات الاجتماعـية، وإن المشـاركة الكاملـة لهـن فـى كـل مجالات الحياة العملية، هو ضمانة النمو المستمر وللتوازن الاجتماعي وللمستقبل السلمى (Ramonet, 1999).

إذن، فـإن مقولـة الهـدر فـى تعلـيم البنات لا تستوى فى أى حال من الأحوال، وهـى لا تصدر إلا عـن حصـر النظر فى جانب ضيق، يخفى المنظور إليه أكثر مما يبين عـنه. ومـن السـهل ردّ مـثل هـذه المقولـة بيسر من خلال قياس أثر التعليم من الناحية الاقتصـادية والاجتماعـية، من خلال اعتبار نسبة العاملات فى سوق العمل (على الرغم مـن ضـآلتها) أو مـن خلال أثر التعليم فى نجاح الأبناء التعليمى، أو رفع مستوى تطور المجتمع عموماً.

أمـا لمـاذا لا يلقـى العمل هوى فى نفوس المتعلمات، فذلك ما تريد هذه الورقة أن تبحـثه. وهـى لذلك تقترح افتراضاً مفاده أن ثمة استراتيجية للتقليد فى الالتفاف على مفاعيل التعليم التحديثية من خلال مسار خفى يضخ قوة مستدامة فى الصورة التقليدية للمرأة فى مجتمعاتنا المنبثقة عن الثالوث المركب زوجة – أم – ست بيت.

لنفصل كلا من عناصر هذا الثالوث.

*** الزوجة**

فـيما يـتعلق بصـورة الزوجة، نعرف أن التربية على الزواج هى مشروع أساسى فـى التنشئة الاجتماعية لكل فتاة، من "الله يرزقك بابن الحلال" إلى "ظل راجل ولا ظل حـيطة" ...إلخ. ويسـتوقفنى فـى هـذه الأمـثال الشـعبية هذا التشفى المضمر من الجنس الذكـرى، الـذى يوحى بصدورها عن امرأة لا ترغب بالرجل حقاً أو لا تقدره لذاتـه، بل تطلـب وجـوده بسـبب مـا لهـذا الوجود من منافع وخدمات فحسب. وإذا كانت الأمثال الشـعبية قـناديل مضـيئة لـدرب التنشـئة الاجتماعـية، فـإن القـائمين بهـا هـم الذيـن يجسـدونها فى واقعهم، فيوزعون الحوافز تدعيماً أو شجباً أو منعاً. وما فستان الزفاف وأبهــة الـزواج وطقوسيته إلا تدعيم له (أى للزواج)، وما العوائق التى توضع أمام الفتاة العازفة عنه إلا شجب من أجل تكريسه، وما الحصار الجارى على المرأة المطلقة إلا منع فى سبيل الاستمرار.

ولـن أسترسـل فـى سـرد أولـيات هـذه التنشـئة -الـتى باتـت معروفة من خلال الكـثير مـن الدراسات - فقط أقدم مثالاً على فطنة هذا المنهج واحتياله فيما تبثه قصص الأطفال مثلاً عن نموذج المرأة. وكنت قد أجريت دراسة مستفيضة حول القصص الصادرة فـى لبنان، وتبين لى فيها أن نموذج المرأة يتضمن صوراً عدة ومختلفة (الطفلة، الصبية، الشـابة، الأم، الجـدة، الـزوجة، الخالـة...) كـلها مسـتكينة وراكـدة وصـامتة يأتيها التـثمين مـن خارجها، ماعدا صورة الزوجة المتحركة الذكية الداهية. تبدو الزوجة فى مـثالها المقـدم كأنـهـا تمسـك بخـيوط عـدة تديـرها وتتطلـب منها استعمال وسائل المكر والذكـاء والحـذق فـى لعـبة تسـتلزم مجمـل الحـياة ووسـعها للانتصار فيها. وأزعم أن التنشـئة الـتى تـتلقاها الفـتاة تعلمها أن الزواج هو التحدى الأكبر والأهم، وأن ما عداه إضاعة وهدر.

ولا تتـبدى فطـنة هـذا المسـار الخفى فيما يقدمه من صور ذهنية فحسب، بل إن وقـائع الـدور الـزوجى اليومـية تحـيل الـزواج إلى لعـبة دائمـة غير منتـهية، تحالفات وصـراعات (الـزوجات والسلفات، الـزوجة والكـنة، الـزوجة والـزوجات المحـتملات الأخـريات، الـزوجة والـزوج وصراع النفوذ) حتى لتظن المرأة أن النجاح كل النجاح هو فـى الخـروج مظفـرة فـى هـذه اللعبة، أى البقاء، وزوجة واحدة وحيدة مشتهى الزوج وقبلة ناظريه رغماً عن أنف الأعداء والخصوم.

هـل هـذا يفسـر رغـبة الفتـيات فى الزواج أساساً وفى الزواج فى عمر مبكر؟ فى لبـنـــان تفـيد الأرقـــام أن ٧٨٪ ممـن أنهـين التعلـيم الجامعى يتزوجن فى عمر ما بين ٢٠ - ٢٩ سـنة، (٦٨,٥٪ مـن الذكور الجامعيين يتزوجون فى سن ٢٥ -٣٤)، فى حين تـتزوج ٧٤٪ مـن الأمـيات فـى سـن ١٥ - ٢٤، إذن، فـإن التعلـيم يغـير من هذا الواقع بتأخير سن الزواج وليس الرغبة به.

* الأم

أمـا فى قوة صورة الأم فهذا ما لا يختلف عليه اثنان فى مجتمعاتنا، الأم عظيمة حـتى إن لم تقـم بـأى شـىء آخر، لا بل إن عظمتها تزداد حين لا تقوم بأى شىء آخر، وهـذا مـا يفسـر بعـض مشـاعر الذنـب لـدى الأمهـات العـاملات، والتفتـيش عـن صيغ

تعويضية من قبيل نوعية الوقت الذى تمضيه الأم العاملة مع أبنائها مقابل كمية الوقت الذى تمضيه الأم المتفرغة مع أبنائها، كما يفسر الدراسات الكثيرة حول التأثير الإيجابى لتعليم الأم على التحصيل الدراسى للأبناء. بالإجمال لم تتعرض صورة الأمومة لاهتزاز ذى شأن لدى المرأة فى مجتمعنا، ولم يجر التساؤل على نحو جدى بإعاقة الأمومة عن تحقيق ذات المرأة مثلما جرى فى الغرب. ولقد بقيت الأمومة، حتى لدى التيارات النسوية المتطرفة، شأناً لا يُمس، لا بل ثمة رأى يقول بأن عدم انتشار التيار النسوى فى بلادنا يعود تحديداً إلى عدم الرغبة أو القدرة على المساس بالدور الأمومى تحديداً.

هذا على مستوى الصورة، أما على مستوى الوقائع اليومية، فإن متطلبات الأمومة باتت أقل عبئاً بالنظر إلى انخفاض حجم المواليد لدى المرأة المتعلمة. إذ تنجب ٧٠,٢٪ من النساء اللواتى وصلن إلى المرحلة الثانوية وما فوق ما بين ١ – ٣ أولاد، بينما تنجب ٨٠,٣٪ من النساء الأميات أكثر من أربعة أولاد. من آثار التعليم إذن، انخفاض أعباء الأمومة.

*** ست البيت**

أما فيما يتعلق بالعنصر الثالث من ثالوث التقليد النسوى، أى ست البيت، فيبدو المشهد مختلفاً؛ إذ نلاحظ أن القيمة الاجتماعية للصورة هى أقل شأناً من السابق. ونستدل على ذلك من ظاهرة اللجوء إلى خادمات للقيام بهذه المهمة غير ذات الأهمية. أما فطنة ما أسميناه بالمسار الخفى للتقليد فتتمثل فى الوقائع اليومية لدور ست البيت فى مجتمعنا. ولى تجربة مريرة قريبة فى القيام بأعباء المنزل بغياب الخادمة، وتبين لى أن القيام بهذه الأعباء على خير وجه، بمعنى أن أشبه جارتى إلى حد ما، يتطلب فعلاً ساعات من العمل اليومى المضنى. وأعتقد أن الكثير من السيدات يوافقننى على أن استعمال كلمة "الدورة" التى تستخدمها النساء العاملات فى منازلهن، دورة الجلى، ودورة التنظيف، ودورة الغسيل، ودورة الطعام، هى من البلاغة بحيث تصف مقدار الجهد واللهاث الذى يلحق بهؤلاء. صحيح أن الأمر بات أقل صعوبة مع وجود الآليات الكهربائية ومع وجود الخادمات، ولكن حين تلتقى ببعض السيدات الجامعيات

اللواتـى تـتوفر لهـن مـثل هـذه الإمكانات، ومع ذلك تشكو من عدم وجود الوقت للعمل خارج المنزل، تعلم أن الأمر جدى وليس فيه من منهج النساء سوى القليل. ويبدو لى أن أثر التعليم هنا يتبدى فيما نسميه تنظيم الوقت، ولكن يبدو أن الوقت المتبقى من القيام بأعـباء المـنزل تمـلأه اهـتمامات ومسـائل اجتماعـية تقـوم بهـا المـرأة المتعـلمة أكثر من نظيرتهـا غـير المتعـلمة، مـن قبـيل الاهـتمام بالمسائل المدرسية للأبناء، والمسائل المالية للأسـرة، إضـافة إلى مترتـبات العلاقات الاجتماعية والثقافية التى تحمل المرأة المتعلمة وزرها.

بالعودة إلى المسار الخفى للتقليد، نجد أنه يقوم على مستويين: المستوى الذهنى من خلال تشكيل صور مقيمة اجتماعياً، وعلى مستوى الوقائع من حيث إغراق المرأة فى لعـبة السلطة والوقـت. وهذا المسار هو أشبه بلعبة شدّ حبال حين يرتخى طرف يصار إلى شدّ الطرف الآخر، بحيث تتم المحافظة على التوتر الأمثل من أجل التعلق بها. أما وسـائط المسـار فهـى عـدة وهـى نفسها وسائط التنشئة الاجتماعية، أى الأسرة والإعلام ومؤسسـات المجـتمع كافـة. وثمة دراسات عدة تظهر ممارسات هذه الوسائط وأساليبها فـى تكـريس التقلـيد، إمَّا مـن حيـث تقويـة الأسـرة وعدم قدرتها على احتواء الأفراد عاطفـياً ووجوديـاً، أو مـن حيـث احتواء الأفراد إعلامياً من خلال بث صور وقيم داعمة للتقلـيد (نمـوذج عارضـات الأزيـاء والجميلات والتابعات الناجحات مثل زوجات ذوى المكانة والوجاهة وخليفاتهم ... إلخ، أو نموذج المتسلحات بأجسادهن وعريهن وسهولة تسـلق النجومـية ... إلخ) إلى مـا هـنالك مـن أفكـار مبـثوثة وكـتابات وجماعات داعية للتقلـيد، أو مـن حيـث الضـغط الاجـتماعى الـذى تمارسـه المؤسسـات الأخرى فى حالة الشذوذ عن المتوقع.

ولكن لماذا لم يستطع التعليم أن يجابه هذا المسار، فيقلص من جاذبية التصورات التقليدية ويغير فى وقائع الأدوار النسائية؟ صحيح أنه كلما تعلمت المرأة أصبح احتمال مكوثهـا فـى المـنزل أقـل (٨٨,٩٪ مـن الأمـيات هـن ربـات بـيوت مقـابل ٣٤,٤٪ مـن الجامعـيات فـى لبـنان) ولكن صحيح أيضاً أن عددا كبيرا من المتعلمات ما زال لا يعمل. ونسـمع الـيوم عـن مطالـبة النسـاء بـالعودة إلى المنزل، والانكفاء عن دعوة التحرر التى

سادت حتى الآن. فنقدم فى هذه الورقة عددا من العوامل المفسرة لهذا القصور، نجملها فى نوعين: عوامل لصيقة بالتعليم نفسه، وعوامل متعلقة بالبنية الاجتماعية.

فى العوامل الأولى نذكر حيادية المدرسة حيال الجنسين. فى العموم تطرح المدرسة على نفسها فكرة المساواة فى تقديم خدمة العلم. علم واحد للجميع. هذا ما تقره أهداف التعليم الرسمي، مثلما تقره أهداف التعليم الخاص. نقرأ على سبيل المثال فى تحديد أهداف مناهج التعليم العام الرسمى أن المناهج تتوخى "تنمية شخصية اللبنانى كفرد وكعضو صالح ومنتج... فى مناخ من الحرية والعدالة والديمقراطية والمساواة"، كما نقرأ فى وثيقة صادرة عن مدرسة الإنترناشيونال كوليج I C – وهى مدرسة خاصة – "أن الطلاب ينتسبون إلى المدرسة من دون اعتبار للجنس أو العرق أو اللون أو الدين أو الجنسية أو الانتماءات السياسية". ولا نعتقد أن فى لبنان مدارس تتبنى منظور الجندر فى تعليمها. وقد يميل البعض إلى استثناء المدارس التى تفصل ما بين الجنسين، ولكن لا يبدو أن ثمة اختلافاً فى المناهج وفى طرائق التعليم المقدمة للإناث عن تلك المقدمة فى مدارس الصبيان. وأن الفصل يقوم هنا على اعتبارات دينية تقليدية فى العمق.

لست أجادل هنا فى إيجابية فكرة المساواة أمام التعليم، من حيث الاعتبار القانونى للمسألة، ولكنى أرى مجالا للنقاش من حيث الاعتبار الاجتماعى. فإذا كانت المدرسة برأينا هى مؤسسة الحداثة بامتياز، وتقوم وظيفتها الأساسية على بث قيم حداثية أولا وأساساً، فإن عد المساواة يتضمن والحال على ما هو عليه من تمايز فى المواقف والممارسات المتعلقة بكلا الجنسين، إلى نوع من إعادة للهندسة الجندرية التقليدية القائمة، ومن ثم إلى مخالفة الوظيفة المفترضة للمدرسة.

ثانياً: إن المساواة أمام التعليم لا توازيها مساواة فى التعليم نفسه. وتشير الدراسات إلى تمييز شديد فيما يتعلق بعلاقة الجنسين بالمدرسة. فى دراسات أجريت فى بريطانيا على الوقت المخصص لكلام التلاميذ (Spender, 1982. In Delmont 1996)، يتبين أن الصبيان يحوزون فى الصف على ٧٠٪ من الوقت ومن انتباه المعلمين. وفى فرنسا يتبين "أن معلمى العلوم يخصصون وقتاً أطول للصبيان بما يتراوح

بحوالى ٢٠٪، كما أن الدروس والمسائل المطروحة تتعلق عادة بمحاور اهتمامات ذكورية. وتطرح أسئلة أقل على الفتيات، وإذا ما سئلن فإن إجاباتهن تكون أكثر تعرضاً للقطع، الفتيات تُمدحن على نظافة دفاترهن وسلوكهن الحسن، أما الصبيان فيُمدحون على صحة تفكيرهم "(Bellat, In Carlander 1999-Duru)، فى السويد أيضاً "ينتظر من الفتيات أداء أقل. ومواد مثل الرياضيات والتكنولوجيا هى لغيرهن؛ إذ لا ينتظر من الفتيات أن يشاركن فى بناء الأمة" (Berner, In Carlander 19999). وفى مضمون الكتب والمناهج، كذلك، تتبدى صور المرأة التقليدية على نحو أكبر. فى لبنان مثلاً تغيرت الكتب حديثاً ومع ذلك ما زال تقديم صورة المرأة ودورها أقل أهمية بكثير مما أصابها من تغير فى الواقع (حطيط ١٩٩٧).

ثالثاً: فى طرائق التعليم نفسها، وهى فى لبنان ما زالت حتى وقت قريب تتسم بالتلقينية والأجوبة الجاهزة، ولا تساعد من ثم على استقلالية التفكير وصنع القرار. صحيح أن الجنسين يتعرضان للطرائق نفسها، ولكن يبدو أن الصبيان يتلقون تدعيماً فى هذا الاتجاه من بيئتهم الأسرية والاجتماعية الأوسع، بحيث يصبح فى إمكانهم تجاوز هذا الواقع بيسر، وبالعكس عما يحصل مع الفتيات اللواتى تتوافق هذه الطرائق مع مجمل أوليات التنشئة التى تمارس فعلها عليهن.

فى العوامل الخارجة عن المدرسة ذكرنا سابقاً مسار التقليد فى تدعيم أهمية الثالوث التقليدى للنموذج الأنثوى، ولكننا نود أن نضع هذا المسار ضمن استراتيجية اجتماعية للهندسة الجندرية، تعتمد معادلة التكامل القائمة على طرفين متعاكسى النسبية (Inversement Proportionel)، الأنوثة تكمل الذكورة فى لعبة متناسقة، كلما ازداد فيها طرف قل الطرف المقابل، وكلما ثقل التوظيف فى المساحة الأنثوية كلما ضعفت قيمته فى المساحة الاجتماعية التى هى ذكورية الطابع. بمعنى آخر ثمة عملية دائمة لتبخيس التأنيث كلما ازداد توظيفه. فالمجالات الذكورية هى أعلى قيمة اجتماعية، وكلما أصابها التأنيث كلما ضعفت قيمتها. التعليم والعمل هما المجالان الأكثر تمثيلاً لهذا الواقع. فما أن صار التعليم شأناً أنثوياً حتى صارت قيمته أقل، وباتت مستلزمات المكانة تفترض مستويات أعلى أو نوعاً من التخصصات ما زالت

أقرب منالا للذكور (العلوم والتكنولوجيا). كذلك الأمر بالنسبة للعمل الذى تنخفض قيمة المجالات المختلفة فيه بمقدار ما تقترب منها النساء (التعليم، الطب، السكرتاريا). ويمكن القول إن رأس الهرم الاجتماعى ما زال حتى اليوم شأناً ذكورياً (تعليم جامعى، تخصص علمى، بالإضافة طبعاً إلى قدرات مالية). ومن ثم فإمساك مقدرات البلد هى فى يد الرجال، ومشاركة المرأة ما زالت ضعيفة على هذا المستوى، على الرغم من كل التقدم الذى حصل لديها.

إن ما يجعل وظيفة التعليم، ومن ثم العمل (أى وظيفة التحديث) قاصرة على تغيير الواقع المنحاز للذكورة، يتبدى فى أبوية النظام الاجتماعى بمجمله،على مستوى السلطة كما على مستوى البنى الذهنية. ويرى هشام شرابى فى هذا الصدد أن البنى الأبوية للمجتمع العربى لم تضعف نتيجة التحديث، بل تم تنشيطها وتحولها إلى "أبوية جديدة". والخطاب الأبوى الجديد خطاب تسلطى فى جوهره، سواء عبّر عن نفسه بأشكال علمانية أو دينية، قومية أو يسارية؛ لأنه ينبعث من بنى جامدة تقوم بضبط العلاقات الشخصية على كل مستوى، من العائلة إلى الدولة (كانديوتى، ١٩٩٩).

ترى سعاد جوزيف فى دراستها حول التنشئة الاجتماعية السائدة فى لبنان على المواطنية (جوزيف ١٩٩٩) أن ثمة تصوراً ارتباطياً للذات فى المجتمع اللبنانى، وهى تقصد بالارتباطية تصوراً للذات تكون حدود الشخص فيه مرنة نسبياً، فيشعر بأنه جزء من الأشخاص المرجعيين أو المؤثرين فى حياته. وهو يرى فى الآخرين امتداداً لنفسه، وفى نفسه امتداداً للآخرين. ومن طبيعة الارتباطية أن فى مقدورها جمع تصورات متعارضة للذات داخل الشخص نفسه. وتضيف جوزيف أن هذه الارتباطية تتداخل فى العائلات اللبنانية مع الأبوية؛ لتنتج أنفساً ذات حدود سائلة يتم إعدادها للهيمنة الذكورية والعمرية ضمن ثقافة تثبت القربى والأخلاق والعبارات الاصطلاحية... ويمكن للارتباطية فى المجتمعات الأبوية أن تدعم السلطة الأبوية من خلال صقلها لأنفس وشخصيات متجاوبة، تمت تنشئتها على اتخاذ المبادرة لإشراك الآخرين فى صقل النفس، ويمكن للأبوية أن تساعد على إنتاج الارتباطية من خلال صقل ذكور وكبار فى السن لديهم الاستعداد لتوجيه الإناث والصغار، وصقل إناث وصغار مستعدين للتجاوب مع توجيه الذكور وكبار السن.

الأمر المثير فى هذا التحليل الشيق لطبيعة التنشئة الاجتماعية فى لبنان، أنه يقدم إمكانات عدة لفهم كيفية استيعاب المدنى والحديث من قبل الأبوى والتقليدى، من خلال مصطلح وأخلاقية القرابة والانتماء العائلى، التى توفر للأشخاص الموارد والخدمات التى يحتاجونها. إن القانون والحقوق تنشأ من طبيعة العلاقات أكثر مما هى مسنونة فى الخارج، ومن ثم فإن شعور المرء أنه يمتلك حيزاً كبيراً من المناورة يساعد على مرونته وتكيفه. وفى مثل هذا التحليل تصبح طواعية النساء إزاء الهيمنة الذكورية أمراً مفهوماً فى البنية الأبوية، من خلال الدعم الاجتماعى الذى تحصل عليه بالتوافق معها، وإمكانية المناورة المتاحة لها.

ويمكن أن نفهم فى هذا التصور كيف أن النساء يتمكنّ فى الوضع التقليدى السائد من الالتفاف على الغبن اللاحق بهن كجنس، من خلال اللعب على متغير العمر مثلاً، فإن النساء يكتسبن مع العمر حقوقاً وقدرات، يمكن أن لا يزيدها التعليم على نحو كبير. لا، بل إن التعليم قد يقوم بالتخفيف منها بالنظر إلى زيادة إحساس المرأة بتفردها وبتفرد الآخرين معها (زوج وأطفال) واحترام مطالبهم وحقوقهم الفردية.

هذه زاوية للنظر فيما يجعل المرأة أحياناً راغبة فى التعليم معرضة عن العمل، مختارة من مفاعيله ما ليس يضير انتمائها العائلى، وما ليس يعيق قدراتها المكتسبة فى ممارسة الحقوق (الارتباطية بحسب جوزيف) التى تعطيها شعوراً بالكفاءة والتحقق الذاتى.

وبالطبع ثمة زوايا عدة أخرى للنظر. فقد يرى البعض أن الحركات النسائية نفسها لم تستطع النهوض بوضع المرأة. وأنها – أى هذه الحركات – قد انتهجت نهج البنى الأبوية نفسها، فانتهت كما انتهت معظم جمعيات المجتمع المدنى فى لبنان "لأن تصبح قنوات توفر الفرص لبعض الناس للوصول إلى مركز الزعامة أو لتحقيق نهج معين، بدلاً من أن تكون أنماطاً عفوية من التنظيم والتعبير الشعبى"، بحسب بول سالم الذى أدت به دراسته للمجتمع المدنى إلى التساؤل عما إذا كان بإمكان الحداثة أن تحمل معها أشكالاً جديدة من التجمع والترابط؟ أم أن الأشكال التقليدية تعيد ببساطة تشكيل نفسها لتظهر بمظهر الحداثة؟ (سالم ١٩٩٩).

هل الأطروحة التى انطلقت منها هذه الورقة فى الأصل صحيحة فى الواقع؟ هل التعليم يجب أن يقود إلى العمل، وأن التعليم والعمل (مؤشرا الحداثة) يحملان حكماً مشروع تحقيق الذات الأنثوية؟ ألا يمكن عد هذين المؤشرين ستاراً تتخفى وراءه الهيمنة الذكورية، بحيث يتم فرض تعريف الهوية الأنثوية بهذين البعدين الكلاسيكيين للذكورة – الشهادة العلمية والعمل المأجور؟ (Bihr Pfefferkom, 1999).

تقلقنى هذه الأسئلة! أنا التى كنت كلما أردت أن أقلد أمى فيما تقوم به من أعمال منزلية قالت: "اذهبى اقرأى . تعلمي ثم اعملى. لا طريق آخر لتحقيق ذلك"، أيجوز أن أسأل مثل هذه الأسئلة؟ ولكن أيضاً ألا يجوز أن تكون أقوال أمى – وهى من جيل قارئات قاسم أمين– باتت لزمن مضى؟

لنرهف السمع لأم تخاطب ابنتها المراهقة اليوم: "يا ابنتى تعلمى ثم كونى ما تريدين. فقط كونى أنت ..."، ولننتظر قاسم أمين آخر أو أخرى لزمننا يصيب الهدف وليس الدوائر المحيطة به.

المراجع

- الأمـين، عدنـان: السياسـة السـكانية الوطنـية، القطـاع التربـوى، وزارة الشـئون الاجتماعية - صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٨.
- نظـام، جـواد: سمـات الهيـئة التعليمـية؛ التعلـيم العالى فى لبنان، إشراف عدنان الأمين، الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية، ١٩٩٧.
- مـبارك، ولـيد، مسرة، أنطون، جوزف، سعاد (إشراف): بناء المواطنية فى لبنان، الجامعة اللبنانية الأميركية، ١٩٩٩.
- حطـيط، فاديـة: صـورة المرأة فـى الكتـب المدرسـية الجديدة، بحث قدم فى الحلقة الدراسـية حـول صـورة المرأة فى المناهج والكتب المدرسية، المركز التربوى للبحوث والإنماء، بيروت ١٩٩٧.
- حطـيط، فاديـة: أدب الأطفـال فـى لبنان - دراسات، بيروت، دار الفكر اللبنانى، تحت الطبع.
- كلاس، جورج: الحركة النسائية فى عصر النهضة، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦.
- Ramonet, Ignacio; La cause des Fommes, In Manière de voir, Le monde diplomatique, N44 mars - Avril 1999.
- Bihr; Pfefferkorn, R; Pour La "Parite domestique In Maniere de voir, Le monde Diplomatique, N.44 mars - Avril 1999.
- Carlander, I; Une Peur irraisonnee des Sciences, In Maniere de voir, Le monde diplomatique, N.44 mars - Avril 1999.
- Delmont, S; A women's Place in education; London, Auerburg,1996.

المرأة والتعليم
١٩١٩ - ١٩٤٥

لطيفة محمد سالم

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، انطلق صوت "قاسم أمين" ينادى بتحرير المرأة فى كتابيه الشهيرين، فكان بمثابة ثورة على أوضاع المرأة التى تعيش فيها، وبيَّن كيف أن الإسلام يعطى للمرأة حقوقها، وأنه لابد من تكوين شخصيتها عن طريق تربيتها وتعليمها، ووجدت هذه الصيحة الأصداء، وتمخضت عنها النتائج المثمرة فى أعقاب الحرب العالمية الأولى. وقد واكب ظهور المرأة فى الأحداث السياسية مع ثورة ١٩١٩ أن تفتحت الأذهان إلى ارتباط التعليم بكيانها لوضع أساس اجتماعى سليم للأمة، وعمل الجميع - كلٌّ فى ناحية - من أجل التحقيق، وكان لذلك آثاره على تغيير مركز المرأة.

واعتمدت المرأة على التعليم فى الوصول إلى غايتها للمساواة مع الرجل، وأسهمت الجمعيات النسائية فى إنشاء مدارس البنات، وكان لجمعية "ترقية الفتاة المصرية" بالإسكندرية الريادة فى هذا الشأن، ففكرت "نبوية موسى" ناظرة مدرسة المعلمات فى تأسيس مدرسة تتبع الجمعية للنهوض بالفتاة المصرية أدبيا وعلميا، ولتغنيها عن التعليم الأجنبى. وتم لها ما أرادت فى أول عام ١٩٢١، بمساعدة نخبة من سيدات الإسكندرية،[(١)] وكفلتها برعايتها، وجعلت مصروفاتها مرتفعة، ورغم ذلك زاد الإقبال عليها، وشكلت التبرعات ثقلا فى ميزانيتها، واتسعت تدريجيا وأطلق عليها مدرسة بنات الأشراف، وأوقفتها على التعليم وقفاً خيرياً، ونالت إعانة من وزارة المعارف وصلت إلى ٩٥ ألف جنيه عام ١٩٣٥[(٢)]،وقد تبعتها مدارس تحمل نفس الاسم والنمط.

وتولت "نبوية موسى" النهوض بمستوى التعليم، وأثبتت للمسئولين ضرورة الاعتماد على المدارس المصرية، وبيَّنت كيف أن المدارس الأجنبية تحول الأذهان عن

اللغـة والقومـية، واتبعـت الـنظام الأوربـى فى تعليم اللغات الأجنبية وفى طريقة نقل التلمـيذات إلى الفـرق الأعـلى دون اسـتيفاء المـدة المعـتادة وفقـاً لقدرة الاستيعاب والفهم والتحصـيل والمقـدرة عـلى الارتفـاع بالمستوى المطلوب، وعليه تفوقت تلميذاتـها وحصلن على أحسن النتائج فى الامتحانات[٣].

ونـال التعلـيم الحظ الوافر فى الدعاية له وغرسه فى النفوس، ولم تخل صحيفة عامـة أو نسـائية إلا وخاضـت فـيه وشـجعت علـيه، واعتـبرتـه طـريق الخـلاص للمرأة واتجاه التقدم والرفعة، وباركت كل خطوة وحثت على التوسع فيه بالإكثار من مدارس البـنات. ولم تكـن نية المسئولين خالصة فى هذا الأمر، إذ اعترى البعض منهم – وعلى فـترات – تـراخ فـى عجلـة الـتقدم، ولكـن لم تسـتكن التلمـيذات أو القائمـات على أمر التعلـيم، فنرى شكوى التلميذات من وزارة المعارف عقب نتيجة شهادة الكفاءة للتعليم الأولى لمدارس المعلمات وعرض ما أجحفن فيه[٤].

ومـع تـولى الاتحـاد النسـائى مهمة مطالب المرأة، وجد أن التعليم حجر الزاويـة لتحقيق هدف حركتـه، فتكوَّن وفد من عضواته، قابلن رئيس الوزراء فى يوليو ١٩٢٣، وطلـبن فـتح بـاب التعلـيم الابـتدائى والـثانوى والعالى للفتيات، وبيَّنَّ كيف أن الوزارة تضع العقبات أمـام ذلـك "وأبـدى رئـيس الـوزارة إعجابـه وتمـنى لهـن التوفيق ووعد بالمساعدة"[٥].

وعـندما رأت وزارة المعـارف تقريـر مـبدأ المجانـية فـى المـدارس فى ١٤ مارس ١٩٢١ وضـعت فـى اعتبارها إدخال مدارس البنات، وقبلت المستجدات مجاناً، ورفعت المصروفات عن بعض تلميذات أصبحن عاجزات عن الاستمرار فى دفعها. ولكن يبدو أنه لم تكـن هناك مساواة بين مدارس البنين ومدارس البنات، فيرفع الاتحاد النسائى طلبه إلى الوزير يطلب تطبيق العدل[٦]، ولم يكتف بهذا، فذهب وفد لمناقشة الوزير فى الأمر ومطالبـته بتخفـيض مصـروفات التعليم بمدارس البنات من اثنى عشر جنيهاً إلى عشرة جنيهات أسوة بمدارس البنين، وجعل التعليم الدينى إجبارياً[٧].

ومـع إلحـاح رغبـة تعلـيم البـنات، وازدياد الإقدام عليه، أنشئت فى عام ١٩٢٠ أول مدرسـة ثانويـة للبـنات بالحلمية بالقاهرة، وفى البداية لم يكن منهجها متفقاً مع

مدارس البنين، فهو أرقى من منهج التعليم الابتدائى، وأقل من منهج الثانوى للبنين فى بعض مواده، وعقب خمس سنوات قُسِّمَتْ مدرسة الحلمية إلى مدرستين: تسير إحداهما على منهج البنين، والأخرى على منهج أكثر ملاءمة للحياة المنزلية؛ ليتسنى لكل طالبة أن تسير فى طريق التعليم وفقاً لفطرتها وميولها، ونقلت الأولى إلى شبرا وسميت مدرسة البنات الثانوية بشبرا، ثم أسكنت بولاق فى عام ١٩٣١ وسميت باسم الأميرة فوزية، واستقرت الثانية بقصر الدوبارة. ومما يذكر أنه قد ضُمَّ للمدارس قسم داخلى ليستقبل التلميذات المغتربات، ووضعت الوزارة فى اعتبارها فتح باب التعليم العالى أمام خريجات التعليم الثانوى، وخاصة بعد أن تقررت المساواة فى التعليم [٨].

ونشطت الفتيات وحصلن على أحسن النتائج بعد أن تقدمن للامتحانات فى نفس المواد مع الفتيان، ولعدة سنوات، وفى عام ١٩٢٩ وصلت نتيجة مدرسة شبرا الثانوية للبنات إلى ١٠٠٪ بقسميها العلمى والأدبى، فى حين أن قليلاً من مدارس البنين كانت لها نفس النتيجة، ولكن فى أحد القسمين فقط [٩]، فدل هذا على استعداد الفتاة الذى لا يقل عن الفتى إن لم يكن أكبر منه، واستمر هذا التفوق على مر السنوات وخاصة فى الامتحانات العامة سواء الابتدائية أو الثانوية [١٠]، وعلَّقت الصحافة وبيَّنت كيف أصبح ذلك حديث المجتمع من ناحية، وبرهنت على ذكاء التلميذات من ناحية أخرى، وكثرت تصريحات الآباء التى نشرت، إذ أجمعوا على أن بناتهم يسرن فى الدراسة بقدم راسخة دون توقف من غير حضّ، بخلاف البنين [١١].

وزاد عدد المدارس الأولية للبنات، فمن ٧١ مدرسة، تضم ٦٩٣١ تلميذة عام ١٩١٧، وصلت إلى ١٦٢ مدرسة تضم ١٦٣٦٥ تلميذة عام ١٩٢٤، أما مدارس مجالس المديريات فبعد أن كانت ٣٣٦ مدرسة تضم ٧٩٨٦ تلميذة عام ١٩١٧ وصلت إلى ٤٤٦ مدرسة، تضم ١٦٥٠٤ تلميذة عام ١٩٢٤، على حين بلغت المدارس الراقية أضعاف هذه النسبة، فلم يكن هناك عام ١٩١٧ سوى مدرستين تضمان ١٣٣ تلميذة فأصبحت ٧ مدارس، وألف تلميذة عام ١٩٢٤[١٢]. كما فُصِل تعليم البنات الأولى عن إدارة التعليم الأولى وألحق بقسم إدارة تعليم البنات[١٣]. واتسع نطاق المدارس الابتدائية، والنتيجة أن تضاعف عدد المتقدمات لامتحان إتمام هذه الشهادة، وأنشئت بعض المدارس الثانوية

لاستيعاب الراغبات فى الالتحاق بها من الناجحات [١٤]، ورغم ذلك كثر الازدحام عليها مما اضطر الوزارة إلى نقل قسم روضة الأطفال من المدرسة السنية لقبول طالبات القسم الثانوى، ورد الباقى منهن[١٥].

وعمَّ الوعى وانتشر فى هذا الاتجاه، وأصبحت مجالس السيدات الخاصة تتحدث عن أهمية تعليم البنات وتثقيفهن أكثر من الخوض فى مسألة زواجهن[١٦]، ووصل إدراك الأمهات بمسئوليتهن عن مهمة التعليم، وذلك بمواصلة مجهوداتهن فى تتبع خطواته مع أبنائهن، بعد أن كان هذا شيء من اختصاص الآباء وحدهم [١٧]، فبرهن ذلك على النهضة النسائية التى أصبحت تقدم الدلائل على تغيير وضع المرأة ومشاركتها فى القضايا المهمة. ومما يؤكد هذا الإدراك أن عرضت على محكمة عابدين الشرعية قضية مرفوعة من زوجة ضد زوجها تطلب إلزامه بأن يؤدى إليها نفقة تعليم ابنته، ورفع وكيل المدعى الدعوى بعدم سماعها شرعاً؛ لأن النصوص الشرعية خالية من وجود ما يلزم الأب بنفقة تعليم البنت، ورفضت المحكمة الدعوى[١٨]، لكن جاء قبول دعوى مماثلة، وألزم فيها القاضى الأب بتعليم البنت، "حيث إن التعليم لازم للأولاد بنينَ وبناتٍ؛ لتهذيبهم وتثقيف عقولهم والحاجة إليه لا تقل عن الحاجة إلى النفقة فى الطعام والشراب"[١٩].

وعُنى بالتعليم، فأنشئ قسمان تجاريان ليليان: أحدهما بالقاهرة، والآخر بالإسكندرية؛ لتمكين الفتيات من فنون التجارة وإعدادهن للأعمال الحرة فى المكاتب والمصارف، وأسس قسم ليلى للفنون التطبيقية؛ لإعداد الفتيات لمزاولة بعض الفنون السهلة، وقسم آخر للفنون الجميلة؛ لترقية أذواقهن[٢٠]، فكان ذلك نجاحاً للمرأة، وضماناً لنزولها ميدان العمل.

واتجهت الأذهان إلى موجة التعليم العام الذى ينتهى به المطاف إلى الجامعة، فاستحوذ على الاهتمام، كما أن الإحساس الداخلى للفتيات بمساواتهن بالفتيان جعلهن – فى أحيان كثيرة – يبعدن عن التعليم النسوى الخاص بالفنون التطريزية والخياطة والتدبير المنزلى الذى يُعِدُّ ربات البيوت وأمهات المستقبل. ومن الطريف أن أحد الآباء طلب من ابنته مساعدة أمها فى أعمال المطبخ، فطلبت أن يكلفها بما يكلف به الرجال[٢١].

ولقيت هذه الدعوة التشجيع من المربيات، فترى "نبوية موسى" أن تعليم البنات يجب ألا يقتصر على التدبير المنزلى، بل لابد لها من دراسة الطبيعة والكيمياء، وأن التطريز أصبح صفة قديمة بعد أن سبقته الآلات الحديثة وجعلته رخيصاً وفى متناول كل يد، وأن المرأة ليست خادمة ولا طاهية بل هى قبل أى شيء وزيرة لشئون البيت[٢٢]، وعليه يجب أن تثقف فى جميع فروع المعرفة. ولكن بما أن الطريق طويل إلى الجامعة وما يتبعه من تكاليف ترهق غير القادرين من الأهالى، لم تقدم عليه جميع الفتيات الحاصلات على الابتدائية اللاتى التحقن بمدارس الفنون التطريزية لتقصير المسافة ولضغط المصروفات، لذا توسع فى هذا النوع من التعليم، فبالإضافة إلى المدارس التابعة للجمعيات النسائية، أقامت مجالس المديريات المدارس، ووضعت الخطة للإكثار من الثقافة النسوية وخاصة فى الأقاليم، وشجعها المسئولون حيث وزعوا الجوائز على تلميذاتها المتفوقات[٢٣].

ووالت وزارة المعارف نشاطها، وتابعت حركة التطور فى التعليم، فرأت تعديل منهج تعليم البنات ليكون متفقاً مع روح العصر والثقافة العامة، وأرسلت مراقبة تعليم البنات فى طلب برامج من الدول الراقية للاستفادة منها والاقتياد بها، ووضعت تلك البرامج ودلت على التقدم الذى كسبته البنت فى ميدان العلم [٢٤]. وجعل التعليم الأولى إجبارياً، وما أن جاء عام ١٩٣٤ حتى وصل عدد مدارس البنات إلى ٣٨٠٠ مدرسة بها حوالى ١٧٠,٠٠٠ تلميذة موزعات على كلية البنات، ومعهد التربية لإعداد المعلمات ومدارس إعداد المعلمات للتعليم الأولى، وسبع مدارس ثانوية أميرية، وثلاث مدارس خاصة تشرف عليها الوزارة، والمدارس الابتدائية بأنواعها، والمدارس الأولية الإلزامية والمشاغل والملاجئ [٢٥]،وتلك الأرقام تشير إلى درجة الاهتمام بتعليم البنات. وإذا استخلصنا عدد المدارس الحكومية والخاصة نجد أن التوسع فى الأولى يأخذ طريقه، فتصل إلى ٢٣٢ مدرسة تضم ٤٤٣١٩ طالبة فى عام ١٩٤٥، وتضاعفت نسبة الطالبات عما كانت عليه فى عام ١٩٢٥[٢٦].

والتحقت الفتاة بمدرسة الخدمة الاجتماعية التى افتُتِحَتْ فى ١٦ أكتوبر ١٩٣٧ بالقاهرة، والدراسة بها سنتان بالإضافة إلى التدريب العملى، وبذلت هذه المدرسة جهودها فى مجال الإصلاح الاجتماعى، وواصلت وزارة الشئون الاجتماعية نشاطها عقب إنشائها، إذ تولت الإشراف على المؤسسات التعليمية الاجتماعية[٢٧].

ومما لا شك فيه أنه عندما يتولى مسئولية التعليم وزير له ميوله نحو ترقية المرأة يبذل لها العطاء ويهتم بقضاياها، وعندما تولى محمد حسين هيكل الوزارة صرح بقوله: "لا نعدو الحق إذا قلنا إن التعليم ألزم للمرأة منه للرجل"(٢٨)،كما سجل عبد الرازق السنهورى - وكيل وزارة المعارف - فى مجلس النواب التقدم المطرد الذى وصل إليه تعليم البنات، وبين أنه أنجح فروع التعليم بعد نموه نمواً غير عادى(٢٩)، وبالتالى كان نصيب مدارس البنات الخاصة من إعانة الوزارة وافراً(٣٠).

وأدت المربيات والعاملات فى النهضة النسائية دورهن فى الميدان التعليمى، حيث استفدن من كل فرصة واستخدمنها لصالح تحقيق ما يسعين إليه فى التسلط على أفكار العامة وتسخيرها لخدمة قضية تعليم البنات، فتقيم "نبوية موسى" الحفلات المدرسية - يحضرها كبار الشخصيات وأحيانا الملك- وتدور وقائعها حول مزايا وأهمية المرأة فى المجتمع، ويتبعها ناظرات المدارس فيستقبلن الزوار ويقمن المعارض لنفس الهدف(٣١). وتلقى المحاضرات فى الحفلات العلمية التى توزع فيها جوائز الخريجات، وكان لزعيمة النهضة النسائية "هدى شعراوى" الجولات، فهى تغرس فى النفوس أصول ترقية المرأة وتبين كفاءتها وتنقل صورة واضحة من مشاهداتها عن المرأة فى أوروبا وأمريكا وتركيا، وتنتهى إلى أن التعليم هو الطريق الموصل لنهضة مصر(٣٢)، ولم تقتصر المحاضرات على العنصر النسائى فأسهم فيها الرجال، وتحدثوا عن تعليم وترقية المرأة(٣٣).

وشاركت الصحافة المدرسية فى خلق الشخصية المتميزة لبنت المدارس، فزودتها بأنواع الثقافة من الأدب والفن والعلم، وشجعت صاحبات الأقلام للخوض فى مختلف الموضوعات، فنرى الطالبة سعاد ماهر بمدرسة الأميرة فوزية الثانوية تكتب عن "المرأة بين البيت والعمل" وتظهر الحقوق التى حصلت عليها وأهمية التعليم لها(٣٤)، وتعددت المقالات التى تناولت تفوق الطالبات، وسيقت الأمثلة عن غربيات نجحن لاجتيازهن ميدان العلم، وعن مصريات أمثال: نبوية موسى وسهير القلماوى وجميلة العلايلى ونعيمة الأيوبى(٣٩). كذلك كونت المدا س الأُسر التى قامت بالأنشطة المختلفة، وجعلت الطالبات يتمسكن بالحياة العلمية بعد أن قدَّرن درجة استفادتهن(٣٦).

وحمت المدارس بناتها دون المساس بهن، فالمحافظة على الأخلاق والتمسك بها هو الشعار الذى يسعى إليه التعليم حتى يتم دحض الفكرة التى وقفت طويلاً أمام تعليم المرأة، فإذا تصادف وأقدم شبان على التعرض للطالبات على مقربة من مدارسهن فى وقت دخولهن أو انصرافهن يتم القبض عليهم فى الحال حيث ينالون العقاب[٣٧].

واتباعاً للنهضة الجديدة فى تربية وتعليم الفتاة، وفى عام ١٩٣٠ أدخل نظام المرشدات رسمياً فى مدارس البنات الأميرية[٣٨]. ويرجع الفضل فى تطبيق أسلوب الكشافة فى التعليم الرياضى إلى "منيرة صبرى" مفتشة التربية البدنية بوزارة المعارف، وقد نالت تعليمها بالخارج، وهى صاحبة أول مؤلفات رياضية فى هذا الفن فى الشرق، إذ صدر لها "الفتيات المرشدات" وتقرر بالمدارس، ووضح نشاطها من خلال المهرجانات التى أقامتها، حيث خصص يوم لمدارس البنات مثلما أقيم يوم لمدارس البنين[٣٩]، وبذلك تكون المساواة تامة. ونظرا لرغبة الوزارة فى ملاحقة الفتيات للتطور الذى طرأ على المرشدات، أوفدت "منيرة صبرى" لتمثل مصر فى مؤتمر المرشدات بفوكس ليس بإنجلترا، وعقب عودتها منحها ملك مصر لقب مارشالة[٤٠]. وتقدمت الخطوات فى هذا المجال، وأقيمت الحفلات ولقيت الإقبال من المرأة، فحضر إحداها ٣٥٠٠ سيدة وفتاة، وبرهنت الفتاة المرشدة تفوقها، فانتسب فى سلك هذه الحركة ما يقرب من ألفين، وقفز التزايد حتى وصل عددهن عام ١٩٤١ إلى عشرة آلاف مرشدة بخلاف الزهرات، ومما يذكر أن ملكة مصر نصبت قائدة تشريفية للمرشدات [٤١]. وواصلت الحركة ازدهارها وسارت وفقاً لأحدث التطورات الفنية الخارجية الجديدة فى نهضة المرشدات[٤٢].

وخرجت تلميذات المدارس إلى النادى الأهلى؛ ليتمرن على لعبة "لاكروس" – تجمع بين التنس وكرة القدم وتختص بالبنات – تحت إشراف المدرسات والمفتشات، ولم يقتصر هذا النشاط على القاهرة والإسكندرية، فوصل إلى مدارس الصعيد، وذلك بعد أن كانت الرياضة من الأمور المعيبة، فقد تغير الحال وأقبلت البنات عليها، وأصبح فى كل مدرسة فرق رياضية[٤٣]. وعلى هذا كان بث الروح الرياضية فى تعليم البنات مبشراً بتغذية أفكار الفتيات وتربيتهن وإعدادهن للحياة العملية.

أما عن المعاهد العالية للفتيات، فمنذ عام ١٩٣٣ اتجهت السياسة التعليمية إلى

إنشاء "معهد التربية للمعلمات، ومعهد التربية الموسيقية، ومعهد التربية الرياضية، ومعهد الاقتصاد المنزلى، ومعهد التربية الفنية"[٤٤]، لإعطاء الفرصة للراغبات فى إتمام دراستهن من مواصلتها دون تحمل أعباء مالية، ومن غير أن يختلطن بالشباب فى الجامعة، خاصة إذا كن من الأسر التقليدية المحافظة على القيم الموروثة. ثم رأت الوزارة أن تضم هذه المعاهد فى معهد واحد، هو"معهد التربية الفنية للمعلمات" واعتبر جامعة نسائية وقسم إلى قسمين: أحدهما خاص بتخريج ربات البيوت ودراسته سنة، والآخر للإعداد المهنى، ومدته أربع سنوات ومهمته تخريج مدرسات وموظفات، واشترط لالتحاقهن أن توقع الطالبة تعهداً بعدم الزواج قبل إتمام دراستها، وقضاء ثلاث سنوات على الأقل فى خدمة الدولة[٤٥].

وفيما يختص بمعهد التمثيل، فمع الاتجاه التعليمى، رأت وزارة المعارف إدماجه فى خطتها، وكان على من تلتحق به اجتياز امتحان قبول يخضع للدقة، ففى عام ١٩٣٠ تقدمت ٣٩ طالبة وأسفرت النتيجة عن اختيار عشرة فقط[٤٦]. وأثير حوله الجدل ما بين راغب فى إبقائه وثائر عليه يرى فى انضمام البنت المصرية إليه مساساً بكرامتها؛ لأنها تتعلم فيه التمثيل والرقص التوقيعى[٤٧]،وتغلب الرأى الأخير، وصدر قرار الوزارة فى أغسطس ١٩٣١ بتعطيل المعهد واستبداله بقاعة للمؤتمرات[٤٨]. ولكن مع التطور وتغيير مركز المرأة وفتح مجالات العلم المختلفة أمامها، تقرر إنشاء معهد تمثيل جديد فى عام ١٩٤٤ على نمط المعهد السابق، واشترط فى المتقدمات الحصول على شهادة فى إتمام الدراسة الثانوية، كما التحق به بعض من حاملات الشهادات العليا، ورغبة فى تشجيع الطالبات على الإقبال عليه، رأى منحهن مكافآت مالية بأربع جنيهات شهرياً، وتقدم إليه ١٢٥٠ طلب التحاق شمل ٦٤ طالبة فى قسم التمثيل والإلقاء والنقد[٤٩]، فكان ذلك تأكيداً لتخطى أية حواجز يمكن لها أن تقف عقبة فى سبيل تطور المرأة.

واستكمالا للبرنامج التعليمى اهتم بالبعثات العلمية؛ لإعطاء طابع التقدم عن طريق إتمام الدراسة فى أوروبا سواء على نفقة الأهالى، أو نفقة الجمعيات النسائية، أو نفقة الحكومة، أو منح من الدول. وكانت أولى البعثات – عقب نزول المرأة إلى ميدان

المشاركة – الموفدة إلى إنجلترا للتخصص فى تمريض الأطفال وتوليد النساء، وكن خمسة من خريجات قسم القوابل بمدرسة الطب [٥٠]، ثم تنوعت البعثات وتعددت الاختصاصات، فى علم روضة الأطفال، والتدبير المنزلى، والعلوم، والآداب، والرسم، والنحت، والموسيقا، والأشغال اليدوية، والرياضة البدنية، والتربية[٥١]. واتجهت هذه البعثات إلى إنجلترا وفرنسا وألمانيا وسويسرا وبلجيكا وتركيا، واستقت الفتيات المصريات من منهل العلم، حتى إن الصحافة الأوروبية كتبت عنهن وبينت كيف يتمتعن بالحرية التى حصلن عليها ومدى ارتباط ذلك بنهضة مصر الحديثة[٥٢]. وكانت النتائج مثمرة، إذ تفوقت المبعوثات اللائى زاد عددهن تباعاً فى مجالات تخصصاتهن، وجَنَيْنَ الفائدة المرجوة، وطالعتنا الصحف بأخبارهن، فكن حديث المجتمع ونصرا لمؤيدى مركز المرأة الجديد، وعدن إلى مصر بعد أن حصلن على الدرجات العلمية مع مراتب الشرف ومنهن من تعديْنَ المرحلة إلى الدكتوراه وقدمن الرسائل القيمة. ومما يلاحظ أنهن فزن على باقى الطلبة والطالبات، وكن قادرات على اختيار ما يجب تطبيقه مما حصَّلنه على ما تحتاج مصر إليه [٥٣]، ويعتبر هذا تغييراً جوهرياً فى مركز المرأة وما وصلت إليه من تقدم ورقى.

وبذلك اجتاز تعليم الفتاة سلم التطور بسرعة، حيث عثرت المرأة على ضالتها المنشودة، ووجدت ما يؤكد شخصيتها ويبرهن على قدرتها بعد أن أثبتت أنها لا تقل عن الرجل، وتطلعت إلى المساواة التامة معه أمام التعليم العالى، وكانت الجامعة بيت القصيد، فوضعت نصب أعينها ضرورة الالتحاق بها ليتغير وضعها كلية، وتصبح على درجة من التأهيل يجعلها على أعلى مستوى من الثقافة من ناحية، ولترتبط بميدان العمل من ناحية أخرى.

وطرقت المناقشات أبواب هذه المسألة، ومضت التساؤلات عن أسباب إغفال إلحاق المرأة بالجامعة تُنشر ويطلع عليها الرأى العام "فإن كان من قبيل المبالغة فى الحجاب، فحرمة العلم والأدب وحدها خير حجاب، ناهيك عن أن القائمين بأعمال هذه الجامعة الجليلة هم قادة الأمة الذين يضعون القواعد لسلوكها، فلا يمكن أن يجيزوا أمرا غير مشروع، وإن كان من قبيل الحياء أو الخشية فهى خشية فى غير محلها، ولا تنطبق على ما ظهر من جرأة السيدات فى الحركة الوطنية[٥٤].

ومضى الأخذ والرد فى قبول الفتيات بالجامعة حيث الاختلاط الذى لم يفهم على الطريقة الصحيحة لدى كثيرين، وعليه فلم يدركوا أغراض الجامعة، وشكلوا العقبات التى حالت بين الفتاة والتعليم الجامعى، ولولا إيمان صفوة المفكرين من المسئولين برسالة الجامعة لتعذر كسر الجمود. وتمكن أحمد لطفى السيد مدير الجامعة وهو نصير لحرية المرأة - من التخطيط والعمل فى صمت وفى غفلة عن المعارضين من أجل انتظام الفتاة بالجامعة، فيقول: "طلب إلىَّ عمداء الكليات فى أول سنة لافتتاح جامعة فؤاد أن تقبل فيها البنات الحائزات على البكالوريا، فأسررت لهم فى ذلك الحين أن هذه المسألة شائكة وأنى أشك فى رضا الحكومة عنها، وعلى ذلك قررنا فيما بيننا أن نقبل البنات الحائزات على البكالوريا من غير أن تثار هذه المسألة فى الصحف أو الخطب حتى نضع الرأى العام والحكومة معا أمام الأمر الواقع"(٥٥). وعلى هذا كان التعاون بين مدير الجامعة، و د.طه حسين عميد كلية الآداب، ود.على إبراهيم عميد كلية الطب لنجاح مشروعهم، فعملوا فى كتمان، واعتمدوا على أن القانون الأساسى للجامعة يبيح دخول المصريين، وهو لفظ مذكر ينطبق على المصريين والمصريات، ومن ثم قبلت الفتيات وقيدن دون الإشارة إلى جنسهن، وعندما أصبح لهن حق مكتسب بلغت الوزارة (٥٦).

وفى عام ١٩٢٩ التحق بالجامعة ١٧ طالبة - ٨ علوم، ٤ آداب، ٤ طب، ١ حقوق - وأثار ذلك الحدث الكثير من النقاش والجدل، ولم تفتح باقى كليات الجامعة أبوابها للفتيات فى هذا الوقت المبكر؛ لصعوبات وضعت تلخصت فى عدم ملاءمتها مع طبيعة المرأة، ولكن تدريجيا دخلتها الفتاة، ففى عام ١٩٣٢ التحقت بطب الأسنان، وفى عام ١٩٣٥ بالتجارة، وفى عام ١٩٣٦ بالصيدلة، ومنذ عام ١٩٤٥ قبلت فى الهندسة والزراعة والطب البيطرى(٥٧). وزاد عدد طالبات الجامعة فى كل سنة عن التى قبلها (٥٨)، ورأت وزارة المعارف أن تقلل من عدد البعثات للطالبات الحائزات على شهادة إتمام الدراسة الثانوية بعد أن أدت الجامعة المصرية دورها وتيسر انتظام العنصر النسائى فيها (٥٩). ومع نجاح التجربة ساد الارتياح، وانتهى الشك الذى ذهب إليه المتخوفون من عدم إقبال العائلات على إرسال بناتهم إلى الجامعة بعد أن ثبت العكس. ولقيت

الفتاة الجامعية التشجيع، فنقلت الصحافة صور طالبات الطب وهن فى المشرحة مع التعليق بأنهن إذا تخرجن لقبن "دكتور فى الطب"، وطالبات الآداب، وطالبات العلوم اللائى يسرن كتفاً إلى كتف مع زملائهن الطلبة(٦٠).

وجاءت نتائج الدفعة الأولى مشرفة للمرأة المصرية، فتفوقت سهير القلماوى وجاء ترتيبها الأولى فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب، وفاطمة فهمى الأولى فى قسم الاجتماع، وزهيرة عبد العزيز الثانية، وفاطمة سالم فى قسم اللغات القديمة. ومن كلية الحقوق تخرجت نعيمة الأيوبى بعد كفاح لازمها طوال سنوات الدراسة (٦١). كما درست المرأة الآثار المصرية رغم صعوبة هذا التخصص ولكنها اجتازته، فحصلت عفيفة إسكندر على دبلوم الآثار فكانت ثالث امرأة فى العالم فى هذا المجال (٦٢). ورجحت كفة المرأة، وخرجت من الظلمات إلى النور لتقف جنباً إلى جنب مع الرجل الذى كان بالأمس سيدها فأصبحت تباريه فى ساحة العلم والمعرفة.

وكان لحدث تخرج الفتيات من الجامعة دوى عظيم؛ إذ خلق تغييرا فى مركز المرأة، وأصبح حديث مجالس الخاصة والعامة، فى الصالونات والأندية والشوارع (٦٣). ولم تقف أية صحيفة إلا وأشادت بسخاء عن فوز المرأة فى شخص خريجات الجامعة، والمستقبل الذى ينتظرهن خاصة بعد تصريحاتهن بتصميمهن على مواصلة الدراسة للحصول على الدكتوراة.

ورحبت النهضة النسائية بهذا النصر الذى أحرزته فى فترة وجيزة وحققت برنامجها، فأقام الاتحاد النسائى مهرجاناً لتكريم الخريجات، أعدت له هدى شعراوى الإعداد اللائق حتى بدا وكأنه مؤتمر علمى على أعلى مستوى، وحضره المفكرون والأدباء والصحفيون والعلماء، وقدم محمد على علوبة خريجة الحقوق ونصحها بنصرة الحق، وقدم د. طه حسين خريجات الآداب وتكلم عن اليقظة العلمية النسائية، كما اشترك فيمن كُرِّمن لطفية النادى الطيارة المصرية، أيضا احتُفل بخريجات الجامعات الأوروبية(٦٤).

ومضى مسئولو الجامعة فى تأييد وتشجيع ما حصلت عليه الفتاة الجامعية من مكاسب، فأثار هذا الوضع الجبهة المضادة التى جندت نفسها من أجل وقف هذا

التقدم، وحيكت الأقوال في عام ١٩٣٢ وما بعده، وتشيع لها المعارضون لتلك السياسة، والذين انتهزوا هذه الفرصة لإقصاء معضدى المرأة لما لهم من مواقف أخرى لم تكن تتفق مع هواهم، فنقل د. طه حسين من عمادة كلية الآداب، واستقال أحمد لطفي السيد من منصب مدير الجامعة أكثر من مرة [٦٥]، ولكن لم يفت هذا في عضد المرأة، فاستمرت الخطة، وزاد الإقبال على الالتحاق بالجامعة، فبلغ عدد الطالبات ٣١٢ طالبة عام ١٩٣٥ [٦٦]، كما أقبلت الفتاة على الانتساب، فارتفع عدد المنتسبات في كلية الآداب إلى ١٥٠ طالبة عام ١٩٣٦ [٦٧].

وصاحب الحملة التي شنت ضد التعليم الجامعي للفتيات، تلك الضجة التي أنكرت الاختلاط في عام ١٩٣٧[٦٨]، ورأت فصل الجنسين، واشترك فيها بعض الطلبة، وأيدتها بعض الصحف، وغذتها العناصر الرجعية، وماجت المناقشات الحارة والجدل، ولكن تصدى رجال الجامعة للحركة وأصروا على التمسك بحق المرأة يساندهم الحزب المؤيد، ومضى الدفاع عن الاختلاط والرد على من يريد إلغاءه، والتصريح بأن الماضي لن يعود: "على الذين يريدون فصل الفتيات عن الفتيان في الجامعة أن يفصلهن أولاً عن زملائهن في دور السينما وفي التياترات وفي المراقص وفي ملاعب الكرة والتنس وفي الشوارع وفي الحفلات وفي البيوت"[٦٩]. وقامت حملة صحفية تؤيد الاختلاط كتب فيها المفكرون والأدباء معلنين تعجبهم لخطوة الخلف منادين باستمرار الوضع القائم، خاصة بعد أن أثبت كيانه وكفاءته ومكانته، فيسجل د. طه حسين: "لا أعرف في كتاب الله وسنة رسوله نصا يحرم اجتماع الفتيان والفتيات حول أستاذ يعلمهم العلم والأدب والفن، ولا أعرف شيئا حدث في الجامعة يخيف من الفتنة ويدعو إلى الاحتياط بالتفرقة بين الفتيان والفتيات في قاعة الدرس. إن طبيعة الحياة المصرية الحديثة تقتضي أن يشتد الاتصال بين الرجال والنساء"[٧٠]. بينما يقول توفيق الحكيم: "إن المرأة ليست قطعة أثاث ولا خادمة ولكنها شريك للرجل"[٧١]. واحتجت طالبات الجامعة على تلك الروح الرجعية الظالمة التي أثيرت دون مبرر بعد أن استمر الاختلاط أحد عشر عاماً تجلت فيها أخلاق الفتاة المصرية [٧٢]. وبذلك أحرز الانتصار، حيث كان من الصعب إلغاء أو إقصاء التطور الذي صاحبه التجديد بالأبواق العالية التي ما لبثت أن تلاشت وفرض الواقع نفسه.

وتفوقت الطالبات فى سنى دراستهن بمختلف الكليات، وكثيرات منهن حصلن على المركز الأول على دفعاتهن(٧٣)، حتى إنه بسؤال أحد المتحنين بكلية الطب أوضح أن: إدراك المرأة المثقفة لا يقل فى مستواه عن إدراك الرجل وأحياناً يفوقه(٧٤)، وحتى فى الاطلاع والتحصيل بمكتبة الجامعة، أقبل الطالبات على البحث والقراءة والاستعارة بما يزيد عدد الطلبة، وكن سريعات فى القراءة، يقمن بالاطلاع على ما وجهه إليهن أساتذتهن بالإضافة إلى كتب أخرى لزيادة معلوماتهن (٧٥).

وأصرت المرأة على المضى فى الطريق الذى تطلعت إليه، وحصلت سهير القلماوى على درجة الماجستير فى الآداب، وحدث فى يوم مناقشتها دوى كبير، فوفد على الكلية أعداد كثيرة من طلبة الأزهر وباقى الكليات، وتناولتها الأقلام بالوصف والإطراء، وعقبها أعلنت صاحبة الرسالة عن حق البنت فى إحراز سلاح التعليم، وبينت أن المنافسة بين المرأة والرجل ينتج عنها الاتفاق (٧٦). واعتبر هذا الحدث فخراً للمرأة المصرية، واستمرت فى دراستها للدكتوراة، وسار على هديها المتطلعات للدرجات العلمية العالية.

وترددت المناداة بإفساح المجال للفتاة بأن تلتحق ببعض الكليات التى أقفلت أبوابها أمامها، فتطالب بنت الشاطئ فى عام ١٩٣٥ بدخول الفتاة كلية الزراعة لحاجة الريف إلى متعلمات تكون رسالتهن نهضته، وليست فى صعوبة الدراسة حجة للمانعي؛ن حيث أثبتت المرأة جَلَداً وصبراً(٧٧)، ويعبر د. طه حسين عن رغبته فى أن تواصل الفتاة دراستها العلمية فى الهندسة والعلوم التطبيقية (٧٨). كما أسفت الصحافة على التضييق العلمى الذى يحاصر الفتيات وطالبت بضرورة توسيع المجال التخصصى، وتحقق هذا الأمر بعد فترة من الكفاح.

واستمرت كلية الآداب فى مركز الريادة فى قبول الفتيات، فارتفع عددهن فى عام ١٩٤٣ إلى ٣٠٠٠ طالبة أى حوالى ٢٥ ٪ من الأعداد فيها (٧٩)، ومن الطريف أنها فتحت أبوابها لغير المصريات، فقد التحق بها عدة طالبات صينيات(٨٠)، وعندما ضمت معهد التحرير والترجمة والصحافة الذى لا يباح الالتحاق به إلا لمن كان حاصلا على شهادة جامعية، دخلته الفتاة المصرية وتقدمت فيه(٨١).

وفى عام ١٩٤٢ أنشئت جامعة فاروق بالإسكندرية، وعين د. طه حسين مديرا لها بالنيابة، وسياسته تجاه تعليم المرأة معروفة، ومن هنا احتضنت تلك الجامعة الجديدة العنصر النسائى وشجعته، وارتفع عدد الطالبات فيها من ٣٨ طالبة عند افتتاحها إلى ١١٨ فى عام ١٩٤٥ أى بما يعادل ٣,٥٪ من مجموع الطلبة (٨٢)، وهى نفس نسبة طالبات جامعة القاهرة عام ١٩٤٣ بعد أن كانت ٠,٤١٪ عام ١٩٣٠ (٨٣).

أيضا فازت الفتاة عند التحاقها بالجامعة الأمريكية، ولأول مرة يختل التوازن العددى بين الجنسين فى عام ١٩٤٤، إذ كان عدد الخريجات ١٩ فتاة، والخريجين ٨ طلاب، وبارك د. طه حسين ذلك التفوق وأشاد به (٨٤). ولكن مما يلاحظ أن شريحة الفتيات اللائى واصلن تعليمهن الجامعى ينتمين إلى الطبقة العليا التى أتاحت لها الظروف الاقتصادية والاجتماعية مسايرة التطور والتقدم، وكان من الصعب أن تحقق كل فتاة مصرية أملها فى أن ينتهى بها المطاف إلى آخر مرحلة علمية؛ لارتفاع المصروفات ولوجود ما يحل لها تلك المشكلة عن طريق المعاهد النسوية.

أما عن ممارسة الطالبات للحياة الجامعية، فقد أثبتن قدرتهن على فهم هذه الحياة فهماً دقيقاً، وأصبحن على مستوى المسئولية، رغم أن الظروف التى خضع لها المجتمع أوجدت الصراع بين القديم والجديد. وعندما فرض الجديد نفسه برزت له بعض العيوب، تلك التى وضعتها طالبات الجامعة أمام أعينهن، وكن مثالا يحتذى به؛ وذلك حتى لا يعطين أيه فرصة للمعارضين من استغلال أى موقف قد يؤثر على مستقبلهن، وعليه نجحن فى إظهار الوضع الجديد للمرأة المتعلمة.

وشمل نشاط الطالبات الندوات الأدبية التى أقامتها الجامعة وتناولت القضايا العصرية، مثل: المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات، ومكانة المرأة علميا وأدبيا واجتماعيا (٨٥). ووضعت المرأة بين أنصارها وخصومها، وخطبت الطالبات وأجدن الحديث، وعلق الأساتذة على أقوالهن، وكرمت الطالبات أساتذتهن، فألقت سهير القلماوى كلمتها فى حفل أقيم لأول أستاذ مصرى ينتخب عميدا لكلية الآداب وهو د. طه حسين، فأشادت بحسناته ومواقفه، كما خطبت إحدى الطالبات فى حفل تكريم د. على إبراهيم عميد كلية الطب (٨٦).

واشتركت الطالبات في الرحلات، وظهرت صورهن مع الطلبة - وهن يمارسن الألعاب الترفيهية - في الصحافة، وتعددت الأماكن التي قصدتها الرحلات، إلى القناطر الخيرية وحلوان والسويس والأقصر [٨٧]،وأصبح ذلك الأمر ظاهرة عادية، وأقيمت مصايف خاصة للطالبات في الإسكندرية وبور سعيد ورأس البر على نمط معسكرات الطلبة، وسرت روح الكشافة بينهن، وتكونت في معظم الكليات فرق للمرشدات[٨٨]،وأسهمت طالبات جامعة الإسكندرية في الحفلات الرياضية وفزن فيها بالجوائز[٨٩]، هذا في الوقت الذي نشاهد فيه بعض الطالبات يؤدين فريضة الحج[٩٠].

وكتبت الطالبات في مختلف الكليات في صحيفة الجامعة، وتطرقن إلى شتى الموضوعات، وأكدن شخصية المرأة، وركزن على إيمانها بتقدمها، وبتلك الحرية التي حصلت عليها وكيف يمكن صيانتها والاحتفاظ بها وتسخيرها لخدمتها، ومن خلال الصحيفة وجهت النصائح للطالبات لاتباع الطريق السليم[٩١]. وقامت الطالبات بالأدوار التمثيلية على خشبة المسرح الجامعي، وشجع على هذا الإقدام د. طه حسين، حينما سمح لابنته بأن تكون في الطليعة، وعرضت مسرحيات شكسبير وكان أبطالها من الطلبة والطالبات[٩٢].

وفي عام ١٩٣٦ أقدمت الطالبات على دخول المعركة الانتخابية لمجلس اتحاد طلبة الجامعة - يشرف على الحياة الفكرية والاجتماعية والرياضية - وناقشن الطلبة، وقامت كل مرشحة بالدعاية الكافية لها، فواحدة تخطب وتعرض مواقفها السياسية، وأخرى توزع الإعلانات وتعلن ثورتها[٩٣]. أما عن الارتباط بين الطالبات والسياسة فقد وجد، ولكنه ليس بالقوة المتأصلة في الطلبة، فعلى سبيل المثال نرى سهير القلماوي تحمس شباب الجامعة وتبين أهمية العمل بالسياسة، وتوضح كيف أن البلاد لا تتمتع باستقلالها، وكم هي محتاجة إلى رجالها، هذا في الوقت الذي تنادي فيه بالمقاطعة الإنجليزية التي تزعمتها الحركة النسائية[٩٤]. وأسهمت الطالبات في مشروع القرش وتفوقن على الطلبة في التحصيل[٩٥]، وشاركن في المناسبات الوطنية، فأحيين ذكرى الشهيد محمد عبد الحكم الجارحي والتففن مع الطلبة حول النصب التذكاري في فناء الجامعة، حاملين صورة الفقيد وعلم الكلية، وانبرت إحداهن بالخطابة وأشادت بالشهيد[٩٦].

وفى مجال العمل الاجتماعى، تعاونت طالبات كلية العلوم مع طلبتها عام ١٩٣٨ وتألفت "جماعة النهضة الاجتماعية" لإنقاذ أبناء السبيل المتشردين، والعمل على رفع مستوى الحياة الاجتماعية فى مصر، ولقيت الحركة التشجيع من المسئولين، وتبرعت الطالبات بشراء الخامات والإنتاج لإقامة سوق خيرى لصالح هذا العمل[٩٧]. وبذلك يمكن القول إن الطالبات وضحت بصماتهن على كل عمل أقدمن عليه، فأصبح لهن الكيان والشخصية فى ظل تلك الحياة الجديدة.

أما عن القضايا التى احتكت بها الطالبات وكانت مثارا للمناقشة، فانحصرت فى الزى والاختلاط. وعن المسألة الأولى وخاصة بعد انزواء الحجاب، ظهرت الآراء المعضدة لتوحيد زى الطالبات فى الجامعة حتى يجبرن على التزام الحشمة، ولكن لم يكن من السهل تطبيق هذا الأمر فى وقت أحست فيه المرأة بتغيير وضعها ونوال حريتها؛ لذا فرضت المعارضة نفسها وأيدها المناصرون لقضية المرأة، وأعلنت رأيها بصراحة، فقالت سهير القلماوى: "وصلنا إلى سن نعرف ماذا نلبس وقت العمل، كما أن الطلبة ليس لهم زى موحد"، ورددت زميلاتها أقوالا مشابهة: "سئمنا القيود المملة ويجب أن نترك للطالبة حرية الاختيار، ونحن نطالب بالحرية"، بينما صرحت نعيمة الأيوبى طالبة الحقوق بأنه إذا كان هناك زى موحد فيجب أن يشترك فيه الطلبة مع الطالبات [٩٨].

ولم يوحد الزى، وحافظت الطالبات على مظهرهن وعدم تبهرجهن، ومن خرجت عن الجد كان الردع فى الحال، ففى كلية الآداب حضرت طالبة ترتدى ثوبا بدون أكمام، ووصل الخبر إلى د. منصور فهمى العميد، فاستحضر الطالبة وأجبرها على ارتداء روب الجامعة بقية اليوم حتى تنتهى الدراسة وعلى ألا تعود إلى الظهور بهذا الثوب مرة ثانية، "ولا تسل عما لاقته الآنسة من المضايقة طول اليوم من نكات زميلاتها"[٩٩]، وعلى الفور وضع شرط جزائى على الطالبة التى تحضر للجامعة بزى السهرة، أو تصحب كلبها معها[١٠٠]. وعندما أثيرت مسألة الاختلاط فى عام ١٩٣٧، ولكى تثبت الطالبات حرصهن على التمسك بالسلوكية حضرن إلى المحاضرات، وهن فى غاية الوقار وبدون أصباغ وألوان وبأحذية كاملة بدون سيور مكشوفة وسيقان مغطاة بالجوارب[١٠١].

بالنسبة للاختلاط، فمنذ البداية صرح وزير المعارف بأنه قد خصصت أماكن للطالبات فى القاعات، وفناء منعزل عن الفناء المخصص للطلبة (١٠٢)، وعليه جرت العادة أن تترك المقاعد الأمامية فى المدرجات وقاعات المحاضرات للطالبات، وحدث مرة أنه لم ترق المسألة أحد الطلبة، فتعمد الجلوس فى المقدمة، ولما جاء ميعاد المحاضرة وجدت إحدى الطالبات مكانها مشغولا بالطالب الذى احتج وطلب المساواة بين الطالب والطالبة، فشكت الأمر للعميد، فأجرى التحقيق وانتهى الموضوع باعتذار الطالب للطالبة(١٠٣)، كذلك أُخضِعت تصرفات الطلبة للرقابة وتمت محاسبتهم على كل تصرف، فقد حدث أن شابا سوَّلت له نفسه أن يكتب خطابا إلى إحدى الطالبات ضمَّنه عواطفه، فما كان من الفتاة إلا أن سلمته للعميد، فحقق مع الطالب وفصل من الجامعة (١٠٤). أعقب هذا صدور اللائحة التأديبية للطلبة فى نوفمبر ١٩٣٦ ونص فيها على أنه إذا حدَّث طالب طالبة فى الكلية بدون تصريح من العميد، أو إذا جلس فى الأماكن المخصصة للطالبات يعتبر ذلك من الجرائم التى تستوجب عقاب فاعلها(١٠٥).

وأصبحت هناك مبادئ التزم بها الطلبة والطالبات، فلو انفرد طالب بزميلته ولو فى مكان ظاهر للأعين يرفع أمرهما إلى المسئولين حتى لا يتكرر ذلك (١٠٦)، فعندما شوهد طالب وطالبة من كلية الطب سويا فى ساحة الكلية يتهامسان، أثيرت المسألة ولكن ثبت أنهما خطيبان(١٠٧). هذا وتمت زيجات بين الجامعيين والجامعيات، بعد أن تأكد كل طرف من أخلاقيات الطرف الآخر (١٠٨). ولم يكن فى معنى التضييق جمود أو فتور فى العلاقات التى أخذت شكلا جديا، إذ دارت بين الطرفين المناقشات فى القضايا المطروحة، وشملت فى المقام الأول شئونهم الدراسية بشكل عام (١٠٩). وحافظت الجامعة على راحة الطالبات، وخاصة المغتربات، فهيَّأت لهن بيوتا بالقرب من كلياتهن، أشرفت عليها مديرات، وخضعت لنظام دقيق؛ وذلك حتى تتمكن الراغبات فى الالتحاق بالجامعة من حياة منظمة رتيبة، هذا بمقابل مادى له اعتباره فى هذا الوقت (١١٠). ونستخلص من ذلك أن دخول المرأة الجامعة كان حدثا كبيراً أثر فى بنائها وغيَّر من وضعها فى المجتمع.

وعلى أية حال، فإن الفترة الممتدة بين ثورة ١٩١٩ ونهاية الحرب العالمية

الثانـية مثّلـت تقدماً ملحوظاً فى أوضاع المرأة بصفة عامة وتعليمها بصفة خاصة، حيث نجحـت فـى تخطـى العقـبات والتغلب على الصعوبات التى واجهتها بالجهد والمثابرة والكفـاح، وبرهنـت على قدرتـها، وتمكنت من أن تكسب النقاط لصالحها، وفى النهاية فقـد جـاءت النـتائج فـى صفها، بعد أن نزلت إلى ميدان التعليم، وأسهمت بدور فعال فيه.

هوامش الدراسة

١- المـرأة المصـرية، عدد ٩ فى نوفمبر ١٩٢٠،ص ٣١٩، عدد ٢٠٥، فى ١٩٤٢/١/٢٢، ذكريات نبوية موسى.
٢- الفتاة، عدد ٣٥ فى ١٩٣٨/٦/٣٠، ص ١٩، ٢٠.
٣- الأهرام، عدد ١٤٠٨٤ فى ١٩٢٣/٦/٢٦، عدد ١٧٩٧٣ فى ١٩٣٧/٧/١١، الفتاة عدد ٩٤ فى ١٩٣٩/٨/٣١.
٤- الأهرام، عدد ١٣٨٠١ فى ١٩٢٢/٧/٢٠.
٥- نفس المصدر، عدد ١٤٠٩٠ فى ١٩٢٣/٧/٣.
٦- نفـس المصـدر، العـددان ١٤٢١٥، ١٤٢١٩ فـى ١١/٢٨، ١٩٢٣/١٢/١٣، كـان عـدد التلميذات المجانـيات ٨ فـى عام ١٩٢١، ٣٢ فى عام ١٩٢٢، ٤٤ فى عام ١٩٢٣، ٨٣ فى عام ١٩٢٤.
٧- النهضة النسائية، عدد ٥ فى ديسمبر ١٩٢٣، عدد ١١ فى يونيو ١٩٢٤.
٨- الأهـرام، عـدد ١٤٦٠٣ فـى ١٩٢٥/٢/٢٤، المجلـة السنوية لمدرسة الأميرة فوزية الثانوية للبنات، عام ١٩٣٣، ص٨.
٩- السياسـة الأسبوعية، عدد ٧٢ فى ١٩٢٧/٧/٢٣، المصور، عدد ٢٤٩ فى ١٩٢٩/٧/١٩، المرأة المصرية، عدد ٧ فى سبتمبر ١٩٣١، ص ٢٦٢.
١٠- العروسـة، عـدد ١٨٣ فـى أول أغسـطس ١٩٢٨، النهضـة النسـائية، عـدد ٧٨ فى سبتمبر ١٩٣١، المصور، عدد ٨٧٩ فى ١٥ أغسطس ١٩٤١.
١١- المرأة المصرية، عدد ٨ فى ١٩٣١/١٠/٥، ص ٣١٠.
١٢- العروسة، عدد ٢٦ فى ١٩٢٥/٧/٢٢.
١٣- الأهرام، عدد ١٤٥٦١فى ١٩٢٥/١/٦.
١٤- النهضة النسائية، عدد ٧٨ فى يونيو ١٩٢٩، ص ١٨١.
١٥- العروسة، عدد ٢٤٢ فى ١٩٢٩/٩/١٨، ص٥.
١٦- السيدات والرجال، ص ٩ فى يوليو وأغسطس ١٩٢٩، ص ٦٢٦.

١٧- المصور، عدد ٢٥٢ فى ١٩٢٩/٨/٩.
١٨- العروسة، عدد ٢٧٤ فى ١٩٣٠/٤/٣٠.
١٩- نفس المصدر، عدد ٣٥٤ فى ١٩٣١/١١/١١.
٢٠- النهضة النسائية، عدد ٧٠ فى يناير١٩٣١، الأهرام، عدد ١٦٦٣١ فى ١٩٣١/٣/٢٦، العروسة، عدد ٣٠٣ فى ١٩٣٠/١١/١٥.
٢١- الضياء، عدد ٥٩ فى ١٩٣٠/١٢/١٨.
٢٢- الفتاة، عدد ٢٥ فى أبريل ١٩٣٨، ص ٢٣، عدد ١١٨ فى ١٩٤٠/٣/٢، ص ٤.
٢٣- المقطم، عدد ١٢١٠٠ فى ١٩٢٨/١٢/٧، النهضة النسائية، عدد ٧ فى يوليو ١٩٣٧، الأهرام، العددان ١٩٩٥٦، ١٩٩٧٥ فى ٣١ مارس، ١٩ أبريل ١٩٤٠.
٢٤- الأهرام، عدد ١٧٤٢٦ فى ١٩٣٣/٦/١٤، عدد ١٧٦٥٥ فى أول فبراير ١٩٣٤.
٢٥- نفس المصدر، عدد ١٧٦٥٥ فى أول فبراير ١٩٣٤.
٢٦- درية شفيق، د. إبراهيم عبده، تطور النهضة النسائية في عهد محمد على إلى الفاروق، مكتبة الآداب بالجماميز، مصر ١٩٤٥، ص ٨٣، ٨٤، إنجى أفلاطون، نحن النساء المصريات، مطبوعات دار الفجر، ١٩٤٨، ص ٣١.
٢٧- المصرية، عدد ١٦ فى أول أكتوبر ١٩٣٧، النهضة النسائية، عدد ٨ فى أغسطس ١٩٣٩، الضياء، عدد ٦ فى ١٩٤٤/٥/١٣.
٢٨- النهضة النسائية، عدد ٧ فى يوليو ١٩٣٨.
٢٩- الفتاة، عدد ١٢٦ فى أول مايو ١٩٤٠، ص٣.
٣٠- نفس المصدر، عدد ٢١٨ فى ١٩٤٢/٥/٣١، ص٣.
٣١- الأهرام، عدد ١٤٠٨٤ فى ١٩٢٣/٦/٢٦، عدد ١٧٤٠٦ فى ١٩٣٣/٥/٢٥، عدد ١٨٤٥٢ فى ١٩٣٦/٤/٢٧، المصور، عدد ٦٥٩، فى ١٩٣٧/٥/٢٨.
٣٢- المرأة المصرية، عدد ٤٢٣ فى مارس وأبريل ١٩٢٨، السياسة الأسبوعية، عدد ٢١٥ فى ١٩ أبريل ١٩٣٠.
٣٣- المصور، عدد ١٠٢٧ فى ١٦ يونيو ١٩٤٤.
٣٤- المجلة السنوية لمدرسة الأميرية فوزية الثانوية بنات، عام ١٩٣٥، ص ٥١.

٣٥- المجلة السنوية لمدرسة الأميرة فايزة الثانوية بنات بالإسكندرية، عام ١٩٣٥، ص ٢، ٤، ٨.
٣٦- المجلة السنوية لمدرسة الأميرة فوزية الثانوية للبنات، نفس العدد.
٣٧- الأهرام، عدد ١٩٢٢٦ فى ١٩٣٨/٣/٢٤.
٣٨- العروسة، عدد ٢٨١ فى ١٩٣٠/٦/١٨، المرأة المصرية، عدد ١٠ فى ديسمبر ١٩٣٠، ص ٤٠٥.
٣٩- فتاة مصر، عدد ٤ فى أول أبريل ١٩٣٠، ص ١٥.
٤٠- الأهرام، عدد ١٦٣٤٦ فى ١٩٣٠/٦/١١، عدد ١٧٣٦٥ فى ١٩٣٣/٤/١٢.
٤١- نفس المصدر، العددان ١٧٠٠٣، ١٧٠٠٤ فى ٩،٨ أبريل ١٩٣٢، المصور، عدد ٨٧٧ فى أول أغسطس ١٩٤١.
٤٢- المصور، عدد ٦٢١ فى سبتمبر ١٩٣٦.
٤٣- نفس المصدر، عدد ٦٣٤ فى ١٩٣٦/١٢/٤.
٤٤- المركز القومى للبحوث التربوية، المرأة والتعليم فى جمهورية مصر العربية، دار العالم العربى للطباعة، القاهرة ١٩٨٠، ص ٩٢،٩١،٥١،٥٠، وزارة التعليم العالى، المرأة المصرية فى التعليم العالى، ص ٤١-٤٧.
٤٥- المصور، عدد ٩٦٢، فى ١٩٤٣/٣/١٩.
٤٦- العروسة، عدد ٣٠٠ فى ١٩٣٠/١٠/٢٩.
٤٧- النهضة النسائية، عدد ٧٠ فى يناير ١٩٣١.
٤٨- العروسة، عدد ٣٤١ فى ١٢ أغسطس ١٩٣١، النهضة النسائية، عدد ٧٧ فى أغسطس ١٩٣١، ص ٢٥٤، المرأة المصرية، عدد ٨ فى ١٩٣١/١٠/١٢، ص ٣٠٥، ٣٠٦.
٤٩- المصور، عدد ١٠٢٧ فى ١٩٤٤/٦/٢٦.
٥٠- الأهرام، عدد ١٣٩٢٧ فى ١٩٢٢/١٢/٢٠.
٥١- نفس المصدر، عدد ١٤٥٦٧، فى ١٩٢٥/١/١٣، العروسة، عدد ٨٤ فى ١٩٦٢٦/٩/٨، النهضة النسائية، عدد ٧٨ فى يونيو ١٩٢٩، وزارة التعليم العالى: نفس المصدر، ص ٢١.
٥٢- الأهرام، عدد ١٧١٨٤فى ١٩٣٢/١٠/٩.

٥٣- العروسة، عدد ٥٥ فى ١٩٢٦/٢/١٧، عدد ٢٨٧ فى ١٩٣٠/٧/٣٠، عدد ٢٨٨ فى ١٩٣٠/٨/٦، عدد ٣٨٨ فى ١٩٣٢/٧/٦، عدد ٣٨٩ فى ١٩٣٢/٧/١٣، النهضة النسائية، عدد ٦٢ فى فبراير ١٩٢٨ ص ٥٦، عدد ٦٢ فى يوليو ١٩٣١، ص ٢٣٢، المرأة المصرية، عدد ٧ فى سبتمبر ١٩٣٢، ص ٢٥٥، العددان ٥، ٦ فى مايو، يونيو ١٩٣٥، ص ٢١٤، المصرية، عدد ١١ فى ١٥ يوليو ١٩٣٧، عدد ١٩٩٥٠ فى ٢٥ مارس ١٩٤٠.

٥٤- السيدات، عدد ٤ فى فبراير ١٩٢٢، ص ٢٢١.

٥٥- أحمد لطفى السيد، قصة حياتى، الهلال، عدد ٣٧٧، مايو ١٩٨٢، ص ١٨٣.

٥٦- المرأة المصرية، العددان ٢، ١ فى يناير وفبراير ١٩٣٤، ص ١٨، المصور، عدد ١٠٦٦ فى ١٩٤٥/٣/١٦/ مذكرات هدى شعراوى، حواء، عدد ١٢٥٤ فى ١٩٨٠/١٠/١٤، درية شفيق، د. إبراهيم عبده، المرجع السابق، ص ٨٦.

٥٧- المركز القومى للبحوث التربوية، المصدر السابق، ص ٤٩، ٥٠.

٥٨- الأهرام، عدد ١٦٦٣١ فى ١٩٣١/٣/٢٦.

٥٩- العروسة، عدد ٢٨٩ فى ١٩٣٠/٨/١٣.

٦٠- الأهرام، عدد ١٦٣٥٧ فى ١٩٣٠/٦/٢٢.

٦١- نفس المصدر، عدد ١٧٤٣٤ فى ١٩٣٣/٦/٢٢.

٦٢- نفس المصدر، عدد ١٥٥٦٢ فى ١٩٢٨/٢/٢٠، المرأة المصرية، عدد ٢ فى فبراير ١٩٢٨، ص ١٢٠.

٦٣- المرأة المصرية، العددان ٨، ٧ فى سبتمبر وأكتوبر ١٩٣٣، ص ١٤٢.

٦٤- نفس المصدر، العددان، ٢، ١ فى يناير وفبراير ١٩٣٤، ص ١٨، ١٧، العروسة العددان ٤٥٦، ٤٦٥ فى ١٩٣٣/١٠/٢٥، ١٩٣٣/١٢/٢٧.

٦٥- أحمد لطفى السيد، المرجع السابق، ص ١٩١-١٩٣.

٦٦- المرأة المصرية، العددان ١٠٢٩ فى نوفمبر وديسمبر ١٩٣٦، ص ٣٨٩، موزعات على: ٤٩ طالبة فى الطب، ٢٠ فى إعدادى طب، ٢٦ فى الحقوق، ٣٥ فى العلوم، ١٧ فى التجارة، ١٧٦ فى الآداب.

٦٧- المصور، عدد ٦٢٩ فى ١٩٣٦/١٠/٣٠.

٦٨- السياسة الأسبوعية، عد ٢٠٤ فى ١٩٤١/١/٤، المصور، عدد ١٠٦٦ فى ١٩٤٥/٣/١٦، درية شفيق، د. إبراهيم عبده: المرجع السابق، ص ٨٧، ٨٨.

٦٩- المصور، عدد ٦٤٩ فى ١٩٣٧/٣/١٩. صورة الإيضاح سيدة محجبة ومكتوب عليها "آثار تاريخية".

٧٠- المصرية، عدد ٣ فى ١٩٣٧/٣/٢٥، ص ٣٠.

٧١- نفس المصدر، عدد ٤ فى أول أبريل ١٩٣٧، ص ١١.

٧٢- نفس المصدر.

٧٣- الفتاة، عدد ٨٧ فى ١٩٣٩/٧/١٣، ص ٣٠.

٧٤- نفس المصدر، عدد ٦ فى ١٩٣٧/١١/٢٥.

٧٥- المصدر، عدد ١٠٠٣ فى ٣١ ديسمبر ١٩٤٣.

٧٦- نفس المصدر، عدد ٦٤٩ فى ١٩٣٧/٣/١٩، المصرية، عدد ٤ فى أول أبريل ١٩٣٧، ص ٣٨.

٧٧- الأهرام، عدد ١٨٢٩٩ فى ١٩٣٥/١١/١٩.

٧٨- الطالبة، العدد الأول فى فبراير ١٩٤٠، ص ٢.

٧٩- المصور، عدد ٩٩٤ فى ١٩٤٣/١٠/٢٩.

٨٠- روز اليوسف، عدد ٨٣٢ فى ١٩٤٤/٥/٢٥.

٨١- المصور، عدد ٩٩٥ فى ١٩٤٣/١١/٥.

٨٢- د. السعيد مصطفى السعيد، المرأة والتعليم الجامعى، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٥٥، ص ١٠.

٨٣- وزارة التعليم العالى، المصدر السابق، ص ٤٧.

٨٤- المصور عدد ١٠٢٧ فى ١٩٤٤/٦/١٦.

٨٥- العروسة، عدد ٢٥٩ فى ١٩٣٠/١/١٥، الفتاة، عدد ٣١٢٠ فى مارس ١٩٤٠، ص ٦.

٨٦- صحيفة الجامعة المصرية الأعداد ٣،٢،١ فى يناير، فبراير، مارس ١٩٣١، ص ١٣، ١١٧، ١١٠.

٨٧- نفس المصدر، ص ١٥٠، ١٣٥، المصور، عدد ٧٠١ فى ١٩٣٨/٣/١٨، عدد ١٠٦٨ فى ١٩٤٥/٣/٣٠.

٨٨- نفس المصدر، عدد خاص فى ١٩٣٨/٥/٢٢.
٨٩- نفس المصدر، عدد ١٠١٨ فى ١٩٤٤/٤/١٤.
٩٠- نفس المصدر، عدد ٧٠٢ فى ١٩٣٨/٣/٢٥.
٩١- صحيفة الجامعة المصرية، أعداد عام ١٩٣٨.
٩٢- المصور، عدد ١٠٢٢ فى ١٩٤٤/٥/١٢.
٩٣- نفس المصدر، عدد ٦٢٨ فى ١٩٣٦/١٠/٢٣، الفتاة، العدد الأول فى ١٩٣٧/١٠/٢٠، ص ١٤.
٩٤- الأهرام، عدد ١٨٣١٥ فى ١٩٣٥/١٢/٦.
٩٥- العروسة، ٣٧١ فى ١٩٣٢/٣/٩.
٩٦- المصور، عدد ٦٣٣ فى ١٩٣٦/١١/٢٧.
٩٧- نفس المصدر، عدد ٧٠٤ فى ٨ أبريل ١٩٣٨.
٩٨- صحيفة الجامعة المصرية، العدد الأول فى يناير ١٩٣١، ص ٩٢،٩١.
٩٩- المصور، عدد ٦٢٩ فى ١٩٣٦/١٠/٣٠.
١٠٠- نفس المصدر، عدد ٦٣٢ فى ١٩٣٦/١١/٢٠. الفستان السواريه هو مفتوح الصدر وبدون أكمام.
١٠١- النهضة النسائية، عدد ٤ فى أبريل ١٩٣٧، ص ١١٠.
١٠٢- نفس المصدر، عدد ٩٤ فى أكتوبر ١٩٣٠، ص ٣٥٨.
١٠٣- المصور، عدد ٦٢٩ فى ١٩٣٦/١٠/٣٠.
١٠٤- نفس المصدر.
١٠٥- نفس المصدر، عدد ٦٣٢ فى ١٩٣٦/١١/٢٠.
١٠٦- النهضة النسائية، عدد ١٩٣٧/٤/٤، ص ١١٠.
١٠٧- الفتاة، العدد الأول، فى ١٩٣٧/١٠/٢٠، ص ١٥.
١٠٨- المصور، عدد ٦٢٩ فى ١٩٣٦/١٠/٣٠.
١٠٩- نفس المصدر، عدد ١٠١٨ فى ١٩٤٤/٤/٤.
١١٠- الطالبة، العدد الأول فى فبراير ١٩٣٨، ص ٣٧، المصور، عدد ١٠٠٩ فى ١٩٤٤/٢/١١، تدفع الطالبة أربعة جنيهات شهرياً.

من النسوية فى الكتاب المدرسى إلى أيديولوجية السلطة

نبيل سليمان

لا يزال الكتاب المدرسى العربى حجر الزاوية فى المؤسسة التعليمية العربية. ولا تزال المدرسة أداة ضخ أيديولوجية السلطة، وأداة المحافظة على هذه الأيديولوجية. ولعل هذا وحده يجعل من الأهمية بمكان أن ينكب النقد على الكتاب المدرسى.

هذه الداخلة هى استعادة لمحاولتى فى نقد الكتاب المدرسى السورى أيديولوجياً، بين مفصلين شهد فيهما هذا الكتاب تعديلاً جذرياً (١٩٦٧ - ١٩٧٦)[1]. وزاوية النظر التى اخترتُ، هى الزاوية النسوية، انطلاقاً من أن هذه الزاوية كاشف بامتياز لأيديولوجية السلطة. وقد نهضت المحاولة على ستة وستين كتاباً فى مراحل التعليم الابتدائية والإعدادية والثانوية، ليس بينها كتب التربية الدينية ولا كتب اللغة الأجنبية[2]. وعلى الرغم من الثغرات التى تنطوى عليها هذه المحاولة، فقد اخترت استعادتها لتكون مساهمتى فى الاحتفال بمئوية كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة)، أملاً فى تحفيز جهود أكبر وأقدر على نقد الكتاب المدرسى، من الزاوية النسوية، أو من سواها.

المناهج

دخل التدبير المنزلى و (فن الاقتصاد) المدرسة السورية أول مرة قبل ظهور كتاب قاسم أمين بقرابة العقد، حين جعلتهما مدرسة المرسلين الأيرلنديين الداخلية بدمشق (علماً قانونياً) بين علومها، كما تذكر سلمى القساطلى، مردفةً: والذى أراه ضرورياً جداً لمدارس البنات، كى تكون نافعة نفعاً صحيحاً، وغير مضرة بالبنات، فن الاقتصاد وتدبير المنزل، وجعلت ذلك وجوباً على كل ابنة تدخل المدرسة لشدة لزومه لها، وحثها على ممارسة ذلك عملياً فى المدرسة، إن كانت داخلية، وفى بيتها، إن كانت خارجية[3].

فى نهاية الأربعينيات من هذا القرن، بعيد الاستقلال، ومنذ قدم ساطع الحصرى مشروعه الشهير لإصلاح النظام التربوى السورى، راح يعبر عن نفسه بقوة

أكبر، ما تستبطن القساطلى من نظر، وكما سيغدو عملاً ببعض التخصص النسوى، ومنه افتتاح فرع نسوى فى المرحلة الثانوية. ومنذ ذلك الحين يتجدد السؤال عما إذا كانت الغاية التعليمية هى إعداد زوجات وأمهات المستقبل على هدى ماهن عليه فى الحاضر، وما كن عليه فى الماضى من الطاءات الثلاث: طفل، وطعام، وطهارة؟

لدى النظر فى مناهج التعليم سنرى استراتيجية تربوية، تتجاور فيها إجابات شتى على ذلك السؤال. فمن الطموح بمستقبل تتجاوز فيه المرأة مظاهر التخلف والاستغلال فى العمل والأسرة وسائر أجناب العيش، إلى وقف مادة الأشغال اليدوية والتدبير المنزلى على التلميذة فقط، لكأن رجل المستقبل - التلميذ الذكر - غير معنى البتة بهذه المادة، ولكأنه لا يبتغى من المرأة غير أن تكون طباخة ومديرة منزل، مؤهلة فى معهد فندقى أو سياحى. لقد نص الهدف الأول من أهداف التدبير المنزلى فى المرحلة الإعدادية على تحبيب الحياة المنزلية إلى الفتاة، وجعلها قادرة على مزاولة أعمالها فى بيتها، بنفسها، وتكييف ظروفها وحياتها تكييفاً صالحاً وفقاً للأصول الصحية والاقتصادية والاجتماعية. فأية أصول يعنيها ذلك؟ أليست ما عاش سلف، وما نعيش، مما يعوق المساواة بين الجنسين، ويديم تخليف المرأة؟ أليس هذا ما يؤكده نشدان الهدف الثانى من تربية الفتاة، أن تغدو ربة بيت وأمًّا وحسب؟ أليس من الطرافة - على الأقل - أن ينص منهج التفصيل والخياطة على تعليم الطالبة ما يتعلق بالثياب النسائية، أو أن يخص منهج رعاية الطفل (للصف الثالث الإعدادى) الطالبة وحدها فى الحديث عن البلوغ عند الإناث؟

بخلاف ذلك، إلى مدى أو آخر، وبتواضع يكبر ويصغر، تأتى مناهج التربية الرياضية والتربية الفنية واللغة العربية والتربية الوطنية والعلوم والمجتمع والفلسفة، لترسل التماعات شتى من صف إلى صف، مناقضة بصراحة أو بمواربة ما تقدم، من دون أن تخلو مما يرجّع دونية المرأة وتخليفها وتعويق نهوضها[٤]. وعلى أية حال، فالكتاب المدرسى يؤلَّف كى يجسد ما أعلنت المناهج وما استبطنت من أهداف ومنطلقات، وما رسمت من استراتيجية، فكيف تحقق ذلك؟ وبالتالى: كيف تعامل الكتاب المدرسى السورى مع المرأة، وبالتالى أيضاً: أية أيديولوجية يبث هذا الكتاب جراء ذلك التعامل؟

المرأة والسياسة

فـى إطـار العـناية بالمساواة بـين الجنسـين فى الواجبات والحقوق، ينقل كتاب (التربـية الوطنـية) للصف السـادس الابـتدائى، من الدستور المادة ٤٥ التى تنص على كفالـة الدولـة لـلمرأة جمـيع الفرص التى تتيح لها المساهمة الفعالة والكاملة فى الحياة السياسـية والاجتماعـية والثقافـية والاقتصادية، لكـن ذلـك وسـواه، فـى هـذا الكتاب وسـواه، سـرعان مـا يغدو ترجيعاً دعاوياً، وتجاورا مربكاً بين أطروحات شتّى، ترجّع بدورها ما تقدم فى المناهج.

والأمـر كذلـك، تطلـع مـنظمة الاتحـاد النسـائى كتعـبير وحيد وأمثل عن العمل السياسـى للمرأة. أما النقابات أو أى من المنظمات الأخرى المختلطة، فهى غائبة عن هذا الكـتاب المـبكّر (الصـف السـادس الابـتدائى) وعـن سـواه، كمجـالات للعمـل السياسـى لـلمرأة، فضلاً عن أن هذه المجالات جميعها يكرّسها النظام السياسى كتعبير وحيد فى المجتمع.

لا يفـوت الكـتاب المدرسـى أن يحـتفى بالـنماذج النسـوية الكفاحـية مـن أمـس الانـتداب الفرنسـى إلى حلـبة الصـراع العربى الإسرائيلى، إلى ما سلف عبر تاريخ الكفاح الـبطولى ضـد الأعـداء. ويصـل الكتاب المدرسى ذلك بالحاضر الذى تنخرط فيه الفتيات فى صـفوف الجـيش الشـعبى. وفـى كتاب (التربية الوطنية) للصف الثالث الإعدادى يطالعنا ربـط تمـام الـتحرر بتحرر المرأة. كما يطالعنا فى هذا الكتاب وفى سواه الكثير مما يتصل بـالحقوق السياسـية والمدنـية لـلمرأة، إلى أن يصـل الأمـر بكـتاب (عـلم الاجتماع) للصف الأول الثانوى إلى القول: "إن نظرة سريعة إلى ما حولنا ترينا تمتع المرأة بهذه الحقوق".

والدنـيا بخـير إذن، ومادامـت كذلـك، فلكـتاب (التربـية القومـية الاشتراكية) للصـف الـثانى الـثانوى – بفرعـيه – أن يغفـل المـرأة إغفـالا كـاملاً طوال بحوث معانى الحـرية الاجتماعـية والسياسـية والاقتصـادية، كذلك فى دراسة المنظمات الشعبية. أما كـتاب (الفتـيات) لـلمرحلة الـثانوية، والـذى يعـنى بالتربـية العسـكرية، فـيعدد من واجـبات الفـتاة نحـو نفسـها: "التحـلى بـالأخلاق الفاضلة، والابتعاد عن كل ما يسىء إليـها ويشوه سمعتها".

إنها المنظومة السائدة، بما يبخس المرأة وبما ينصفها أو يعليها، مع التوكيد على أن مثل هذه (الخلطة) لا تدفع بتحرر المرأة، السياسى وغير السياسى، قدماً، هذا إن لم تدفعه دبراً، وكيف لا، والكتاب المدرسى يأخذ من توفيق الحكيم ما رسم للمرأة فى كتابه (من أدب الحياة)، الذى بات كتاب المطالعة المقرر للصف الثالث الثانوى بفرعيه، وحيث المرأة - بطبعها - تحذق التفاصيل الدقيقة لشئون الحياة اليومية، ولها ولع فطرى فى الاسترسال فى الوصف وفى وفى ..، لكنها قلما تستطيع أن تكون كاتبة عميقة الثقافة أو قوية الذهن أو قادرة على أن تحيط بمشكلات عصرها، وتؤثر فى تفكير زمنها!

المرأة والأسرة

إذا كانت الأسرة - دوماً كما يقول رايش - أحد المصانع الرئيسية للأيديولوجية، فالكتاب المدرسى يمجد الشكل القائم للأسرة ويدعّمه، كما نقرأ فى كتاب (حديقتى) للصف الرابع الابتدائى: "إن والدى يوفّر لنا ما نحتاج إليه من مال، وأمى تعد للأسرة ما تحتاج إليه من طعام وكساء وشئون منزلية، وتقتصد فى النفقات، كى لا ترهق أبى ..".

فى شكل الأسرة العتيد هذا، لا أثر يذكر لتسلط الذكر على الأنثى: الزوج على الزوجة، الأخ على الأخت، الأب على الأبناء والبنات. وفى هذا الشكل الأسروى تكون الأمومة قدر الأنثى السعيد، فتتناثر النصوص التى تلتفت إلى علاقة الأم بالبنت، على العكس من علاقة الأب بالبنت. أما الزوج فحديثه أعقد.

هذا كتاب (علم الاجتماع) للصف الأول الثانوى يرى المهر رمزاً لرغبة الرجل فى الاقتران فى حياة شريفة، كما يرى المهر إكراماً للمرأة، وحين يعرض لتعدد الزوجات يناقش حجج المؤيدين والمعارضين، ثم يترك باباً صغيراً للتعدد فى الحالات الاستثنائية، كما يقرن عكسياً بين تعدد الزوجات وانتشار العلم، ولئن كانت التبريرية فى هذا الكتاب تظل محدودة، فإنها لتطغى فى كتابى (التاريخ) للصف الثانى الإعدادى وللصف الثانى الثانوى الأدبى؛ لتعيد إنتاج العلاقة الزوجية السائدة والمتوارثة، حيث ينبغى على المرأة - كما ينص كتاب التدبير المنزلى للصف الأول

الإعدادى - أن تحترم رأى زوجها وشعوره، وتحاول إقناعه بطريقة لبقة بوجهة نظرها، وتحترم أهله و محبتهم لتكسب محبته، وتفهم طبيعة عمله، وتهيئ الجو المناسب والاستقرار ضمن منزله، أجل: منزله، لا منزلها، ولا منزلهما!

لا يعدم المرء مواطن فيها العلاقة الزوجية على المساواة، كما فى كتاب (النصوص) للصف الثانى الإعدادى، وكما فى كتاب (يحدثونك من القلب) للصف نفسه. وفى كتاب (علم الاجتماع) للصف الأول الثانوى، يقابل ما مر بنا منه عن المهر وتعدد الزوجات، ورفضه للنظرة الدونية للمرأة، حيث يدرس دورها فى الأسرة كزوجة، وحيث يرى الضرر فى حجزها فى البيت، وعجزها عن أداء واجباتها الأسرية والإبداع فيها، إذا كانت منفذة للأوامر وحسب، تتكرر (الخلطة) التى رأينا فى الفترة السابقة، سواء فى التعبير عن المنظومة السائدة، بعجرها وبجرها، أو فيما يعود منها على تحرر المرأة، أى تحرر، وكل ذلك على صلة وثقى بالمرأة والعمل، كما سنرى.

المرأة والعمل غير المنزلى

للمرأة العاملة فى غير العمل المنزلى صور بهية تتلامع منذ كتاب (القراءة - الجزء الثانى) للصف الأول الابتدائى. ويلتفت كتاب (التربية الوطنية والاجتماعية) للصف الرابع الابتدائى إلى حال الأسرة التى تكون فيها المرأة عاملة، كما يلتفت كتاب (حديقتى) للصف الخامس الابتدائى إلى عمل المرأة فى الريف، وإلى وجود العاملة والعامل معاً فى مواقع العمل.

وفى المرحلة الإعدادية يتابع الكتاب المدرسى صنيعه السابق فى المرحلة الابتدائية. أما فى الصف الأول الثانوى فيدرس ملياً كتاب (علم الاجتماع) عمل المرأة قديماً، وبخاصة اشتغال المرأة العربية فى الزراعة والرعى والتجارة أحياناً، وعمل المرأة فى ظروف الثورة الصناعية فى أوروبا، وما ترتب على ذلك من ضعف العلائق الأسرية، ومن مضاعفة شقاء المرأة. ولا يفوت هذا الكتاب أن يقترح لمعالجة هذه النتائج إنشاء دور الحضانة والمؤسسات التعاونية للطعام .. غير أن الدعاوية تعاجل الكتاب عندما يقترب من الواقع السورى.

المرأة والعمل المنزلى

بخلاف ذلك يأتي حديث الكتاب المدرسى عن العمل المنزلى للمرأة، سواء فى نمطه المركب، أو فى نمطه البسيط.

أما النمط المركب فلا يكاد يلتفت الكتاب المدرسى إليه، لكأنه ليس فى المجتمع امرأة تعمل داخل المنزل، وإضافة إلى العمل المنزلى، فى الغزل أو التنجيد أو الخياطة أو صناعة المربات أو المشروبات أو سوى ذلك من الحرف التى تمارس فى المنازل.

بالمقابل، يلتفت الكتاب المدرسى بقوة إلى العمل المنزلى فى نمطه البسيط، حيث ليس للمرأة إلا أن تطبخ أو تغسل أو تخيط أو تنظف .. والكتاب المدرسى يمجد هذا العمل، وتخصيص المرأة به، وهذا ما يبلغ مداه الأقصى فى كتاب (التدبير المنزلى) للصف الثالث الإعدادى.

التربية الجنسية

تتجاهل كتب المرحلة الابتدائية أسئلة الطفل التى تتصل بجانب أو آخر من الحياة الجنسية. وإذا كانت مادة العلوم فى الصف السادس الابتدائى تتحدث مثلاً عن جهاز الإطراح وعن الجهاز البولى وجهاز الغدد، فهى لا تنتهز هذه السانحة لمقاربة سؤال أو جواب يتصل بالحياة الجنسية، كما تفوت كتب المرحلة الابتدائية السوانح التى يوفرها حديث مناهج التعبير والقصص فى الصفين الأول والثانى الابتدائيين عن الجسد.

ولعل أمر التربية الجنسية فى الكتاب المدرسى يزداد إلحاحاً إثر الأخذ بالتعليم المختلط فى شتى المراحل، وإثر تعليم المعلمات والمدرسات للبنين فى سن المراهقة، وبسبب ما هو غالب من الجهل والمحافظة على الوالدين، ولكن من قال: إن الجهاز التعليمى أكبر معرفة وتحرراً؟

لعل عبء التربية الجنسية يقع بخاصة على عاتق كتب العلوم والأحياء، وهذا ما نهض به بعضها بخصوص التكاثر والوظائف الجنسية للحيوان والنبات. لكن الثغرات تظل عديدة وكبيرة، فالمشاكل الجنسية غائبة، من العادة السرية إلى المثلية إلى التجريب الجنسى، على الرغم مما انطوى عليه كتاب (العلوم الطبيعية) للصف الثانى

الإعدادى، فالبلوغ - مثلاً - الذى يقارب سن الطالب أو الطالبة فى هذين الصفين، غائب، والجهاز التناسلى لا ذكر له، مقابل الاكتفاء بالجهاز البولى.

على العكس من ذلك تأتى عناية كتاب (البيولوجيا) للصف الثانى الثانوى - الفرع العلمى، ولكن ماذا عن طالب الصف الثانى الثانوى فى الفرع الأدبى؟

وبالانتقال إلى الجانب الآخر من التربية الجنسية، إلى الجانب العاطفى والنفسى، إلى الحب والغزل، يقع العبء بخاصة على كتب اللغة والأدب، وقد نهضت هذه الكتب بذلك العبء إلى حد كبير، فصورت بتفاوت الحب الرفاقى غير الجنسى، والحب الجنسى، والزوجى، والحب التملكى، وإلى ذلك كانت العناية بتحديد النسل مماثلة فى كتاب (التربية الوطنية) للصف الثانى الإعدادى، وفى كتاب (علم الاجتماع العربى - السكان والصحة والتربية) للصف الثانى الثانوى، الفرع الأدبى.

من النسوية إلى أيديولوجية السلطة

عبر أساليب شتى، منها التحبيب ومنها الإغفال أو التحريف، يبث الكتاب المدرسى حمولته الفكرية والقيمية الأيديولوجية، مما يرغب فى تنشئة النشء عليه، لا ليكرس الراهن وحسب؛ بل ليفصِّل المستقبل أيضاً على قدر الراهن. وفى العلامات التى تقرينا عبر ما تقدم، بدا كيف يقف الكتاب المدرسى السورى من عمل المرأة غير المنزلى موقفاً مؤيداً، وكيف يناقض نفسه فيضاعف تأييده للعمل المنزلى. ولعله قد بدا أيضاً كيف يؤيد الكتاب المدرسى السورى التحرر السياسى للمرأة، وكيف يوقف هذا التحرر على النمط الذى يأخذ به النظام السياسى، وفى الآن نفسه، كيف يناقض هذا التحرر عبر الأخذ بمنظومة القيم المتوارثة والسائدة فيما يتعلق بالأسرة وبالتربية الجنسية، والتى تغلب عليها المحافظة والفوقية الذكورية والنظرة الدونية للمرأة. أما جماع ذلك فيقوم فى الأيديولوجية السلطوية التى تتوخى العصرنة فى العمل غير المنزلى، وفى بعض المفاصل القيمية والأخلاقية، بينما تستبطن وتعلن (القديم) فى أغلب هذه المفاصل؛ ليغدو الكتاب المدرسى أداة بثّ لخلطة أيديولوجية تعوق النهوض الاجتماعى، وفى صلبه نهوض المرأة.

هوامش

١-هـذه المحاولـة هـى كتابى "النسوية فى الكتاب المدرسى" وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٨. وقد بـات عنوان الكتاب فى طبعاته التالية "أيديولوجية السلطة: بحث فى الكتاب المدرسى".

٢-انظر: مقدمة الطبعة الأولى.

٣-انظـر: مـا كتبـتـه تحـت عـنوان: "تعلـيم المـرأة فـى دمشـق" فـى دجلـة (اللطائف الماسـونية) لصـاحبها شـاهين مكـاريوس، العـدد ٧، السـنة ١٥، تشـرين الثانى (أكتوبر) ١٩٨٠م.

٤-انظـر: كـتاب (مناهج المرحلة الابتدائية) أو كتاب (مناهج المرحلة الإعدادية) وهما من مطبوعات وزارة التربيـة، دمشق ١٩٦٧.

المرأة فى المأثورات والثقافة الشعبية

صورة المرأة فى الثقافة الشعبية
«مقارنة صورة المرأة فى الأمثال الشعبية
بصورتها عند الرجل»

على أفرفار

إن الورقة التى أتشرف بتقديمها أمامكم تهدف إلى الإجابة على الأسئلة الثلاثة التالية:

- ما هى مكونات صورة المرأة فى الأمثال الشعبية؟[1]
- ما هى مكونات تلك الصورة لدى الرجل؟
- إلى أى حد يمكن القول بأن الصورة التى عبرت عنها الأمثال الشعبية هى نفسها التى نجدها عند الرجل؟

إن إجابتنا على هذه الأسئلة يتطلب منا تقسيم هذه الورقة إلى المحاور الثلاثة التالية:

١- مكونات صورة المرأة فى الأمثال الشعبية.

٢- مكونات صورة المرأة لدى الرجل.

٣- مقارنة بين صورة المرأة لدى الرجل وصورتها فى الأمثال الشعبية.

أولاً - مكونات صورة المرأة فى الأمثال الشعبية

قبل أن نبدأ فى رصد مكونات صورة المرأة كما وردت فى الأمثال الشعبية، نرى من المفيد علميا تسجيل الوقفات الثلاث التالية:

◄ الوقفة الأولى منهجية

إن اعتمادنا على الأمثال الشعبية بهدف رصد مكونات صورة المرأة قد تطلب منا الارتكاز على إجراءات منهجية ثلاثة:

* يتحدد الأول فى جمعنا، بمعية مجموعة من الطلبة، لما يناهز (٦٠٠) مثال شعبى من مختلف جهات المغرب.

* ينحصر الثانى فى تصنيفنا لتلك الأمثال، تبعا لمضامينها، إلى مجموعات متعددة ترتبط كل واحدة منها بصفة معينة.
* أما الإجراء الثالث فيتحدد فى كشفنا عن النزعة الموجهة لمضامين ومحتويات مختلف الأمثال. ونؤكد هنا على المحتوى لكونه السبيل الأمثل الذى سيمكننا من التعرف على مقدار التكثيف الذى يحتضنه كل مثال شعبى.

◄ **الوقفة الثانية وتخص علاقة الرجل بالأمثال الشعبية**

لاشك أن القارئ المتمعن فى مختلف الأمثال الشعبية الخاصة بالمرأة سيلاحظ أن تلك الأمثال، وإن كانت تصف سلوكها وقولها وفعلها، فإنها تتحدث بطريقة مباشرة مع الرجل، فهى تحذره من المرأة وترغبه فيها، كما أنها تخبره بكل حيلها ومساوئها وبجل محاسنها. فهى أمثال موجهة، فيما نعتقد، من الرجل إلى الرجل، أى من قائل المثل إلى متلقيه، أو بتعبير آخر، من صاحب التجربة الطويلة فى الحياة إلى المبتدئ فيها. ولاشك أنه من الواجب- حسب المثل الشعبى- أن يساهم السابق فى توعية اللاحق بأسرار النساء وبمكرهن. وأعتقد أننا كرجال نمارس يوميا هذه التجربة، بحيث إنه عادة ما يتحدى بعضنا البعض فى فهمه لنوايا النساء وخباياهن، ومن ثم نتباهى أمام الغير بتجاربنا الطويلة مع النساء وبمغامراتنا المثيرة معهن، ولذلك فإن قراءتنا للأمثال الشعبية قراءة ضمنية لعقلية الرجل من أجل الكشف عن صورة المرأة لديه. إننا نؤكد فى هذا المجال صحة تلك القراءة لكوننا مقتنعين بأن معظم الأمثال، إن لم نقل كلها، من إنتاج الرجل، باعتباره صاحب سلطة القول والفعل، ومن ثم فإن تلك الأمثال تعبر عن تصوراته وتوجهاته ومواقفه من المرأة.

◄ **الوقفة الثالثة: ازدواجية محتوى الأمثال الشعبية**

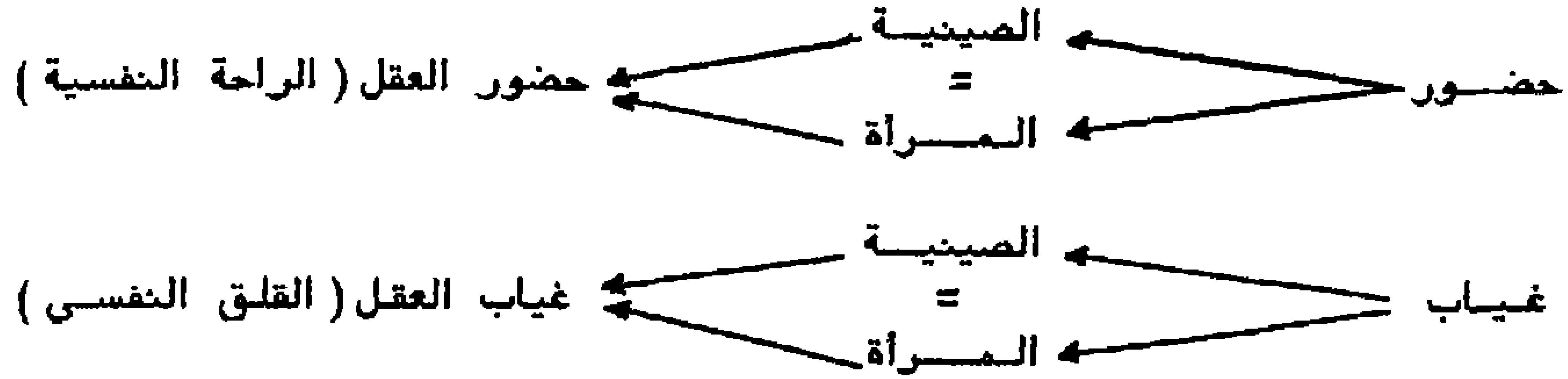
لاشك أن أول ما يثير انتباه قارئ الأمثال الشعبية المرتبطة بالمرأة هو اتصافها بالاختلاف والتعدد إلى المستوى الذى يصعب معه إيجاد رابط يجمع بينها، بحيث يحس القارى أنه داخل مجال يطبعه الازدواج والتناقض، فما أن يقرأ مثلا يمجد المرأة ويضعها

فـي أعـلى المراتـب حـتى يعـثر عـلى مـثل يبخسـها ويحط من مكانتها. وقد يلمس القارئ الازدواج بـين التمجـيد وبـين اللزوم والتهميش فى مثل واحد، مما يدفعه إلى الاقتناع بأن المـثل الشـعبى قـد رسـم صـورة المـرأة فوق أرضية مزدوجة تختلف باختلاف المجال الذى تتناول من خلاله. فتارة يظهر ذلك الازدواج فى صيغة تغلب عليها الثنائية الدينية خير/ شـر "الخـير مـر والشـر مر"[٢]، وتارة يتخذ الازدواج صيغة تغلب عليها الطابع الاقتصادى "الـربح مـن لمـر والـزلط مـن لمر"[٣]، وفى حالة ثالثة يظهر ذلك الازدواج على شكل تحذير صـريح ينـبه الـرجل ويحـثه عـلى أخـذ احتـياطه "مر تعليك ومر تعريك"[٤]. فهذه الصيغ الـثلاث تعبر بما لا يدع مجالات للشك عن أن المثل الشعبى قد رسم صورة المرأة فوق أرضية مـزدوجة تمـزق ذاتهـا إلى شـطرين متناقضين: فهى خير وشر، ربح وفقر، سمو ودونية، ممـا يجعـل صـورتها فى وضعية قلق مستمر، باعتبارها تجمع بين الإيجاب والسلب، بين القـبول والـرفض، فهـى دائما بين هذا وذاك. ومن ثم، فإنها صورة منزعجة غير مستقرة. ولكـى يـأخذ القـارئ الكـريم فكرة واضحة عن سمة الازدواج التى تطبع تلك الصورة، فإننا سنحاول الكشف عن بعض ملامحها من خلال تقديمنا للثنائية التالية:

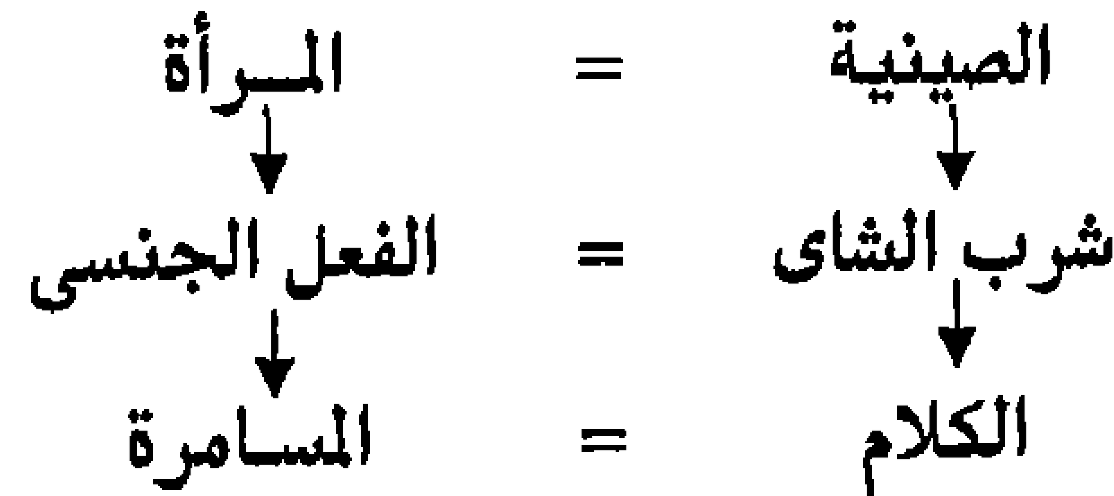
أ - قبول المرأة ورفضها

بالرغم من أن أغلبية الأمثال الشعبية التى جمعناها تعبر بكل وضوح عن رفضها لـلمرأة، فإننا قد عثرنا على أمثال تقبلها وتحتضنها، بل تعتبر وجودها ضروريا حتى وإن كانـت تشـبه الحيوان "لمر عمارة ولو كانت حمارة"[٥]، ويُرجع المثل إلزامية حضور المـرأة إلى كونهـا تسـهر باسـتمرار عـلى مصـالح بيـتها وتصون كرامة زوجها "لمر فضل البيـت"[٦]، "لمـر قفـل البيـت"[٧]. ولاشـك أن "قفـل البيـت" يعكس العلاقة التى أقامها الواقـع الاجتماعى بين الزواج واستقامة الرجل وصلاحه وانتقاله من اللامبالاة والتبذير إلى حـياة تحمـل المسـئولية. ولا غرو أن ارتباط الرجل بالمرأة شرعا يمكنـه– حسب المثل الشـعبى– من تحقيق الفوائد السابقة الذكر، فضلا عن الإشباع الجنسى والتفرغ لأعماله الـتى يفرضها عليه الواقع، ومن ثم، يصبح حضور المرأة إلزاميا. ولقد عبر المثل عن تلك

الإلزامية بكل وضوح "الصينية ولمر بحال إذا حضرت حضر العقل ولا غابت غاب العقل"[٨]. ويمكننا أن نسجل وقفة قصيرة للكشف عن مدى التكثيف الذى يختزله هذا المثل:



يكشف لنا هذا المثل عن تشابه واضح بين المرأة والصينية يمكننا حصره فى خاصيتين : الإشباع والمؤانسة. هاتان الخاصيتان اللتان تتميز بهما الصينية باعتبارها رمزا لها دلالة خاصة داخل الثقافة المغربية، فهى رمز يجتمع الناس حوله لشرب الشاى والمسامرة. ونعتقد أن الوظيفة نفسها تقريبا تؤديها المرأة لكونها موضوع الإشباع الجنسى والمؤانسة، غير أن المسكوت عنه فى المقارنة السابقة يكمن فى الترسمة التالية:

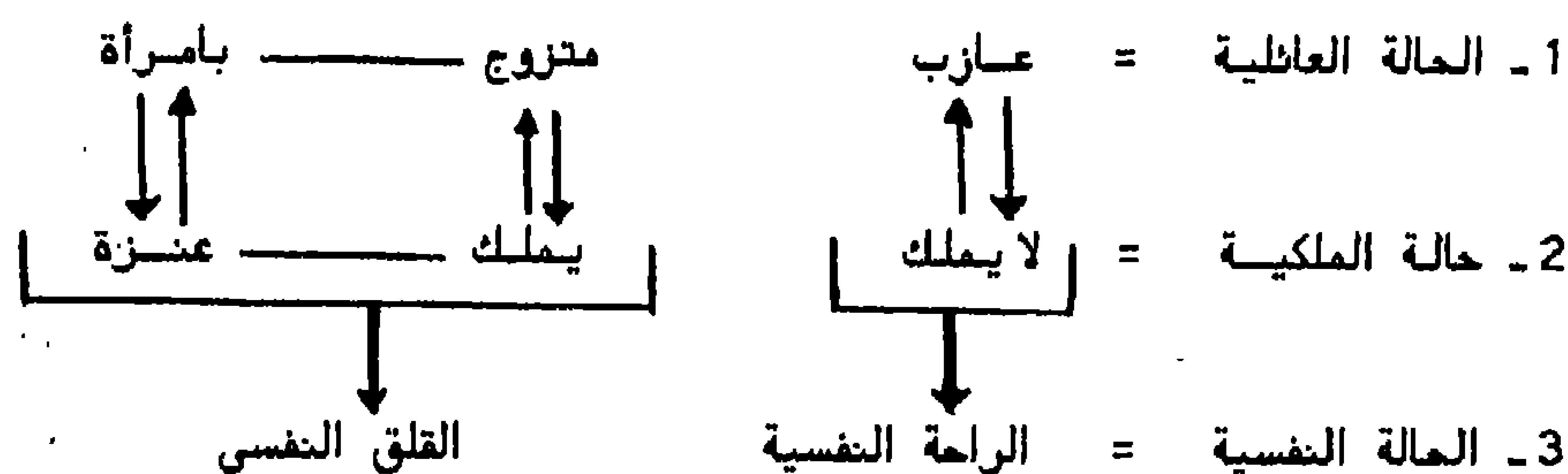


يتضح من قراءة هذه الترسمة أن هناك تقابلات ثلاثة : الصينية تقابل المرأة، الشرب يقابل الفعل الجنسى، والكلام يقابل المسامرة. ولاشك أن اللذة القصوى لا تتم إلا باقتران شرب الشاى بالكلام من جهة، والفعل الجنسى بالمسامرة من جهة أخرى. ولذلك، فإنه بمثل ما يبحث الإنسان عن رفيق يحتسى معه الشاى ويتحدث إليه، يبحث عن المرأة التى تمارس الفعل الجنسى مقرونا بالحديث. ولذلك عبر المثل الشعبى عن أن حضور الصينية يؤدى إلى إحساس الرجل بالراحة النفسية، وأن غيابها يؤدى به إلى القلق النفسى. ويمكننا أن نسترسل فى تحليل هذا المثل للكشف عن مضامينه من

خـلال ربطـه بالجانـب الاقتصـادى والـتاريخي وغيرهمـا من المجالات. وما دام وجود المرأة ضـروريا لاستقامة الرجل، فإن إرضاءها أصبح واجبا عليه لكى تستمر فى الحفاظ علـى اسـتقراره النفسـى؛ لأن عدم إرضائها يؤدى بها إلى اتخاذ مواقف وممارسة أفعال تغضـب الـرجل وتجعلـه فـى حالـة قلـق دائـم. ولقـد عبر المثل عن هذه الحالة النفسية بتوظـيفه للـنص الطـريف الـتالى: "مسخوط مراه ما تعرف وجه من قفاه"[٩]. ويمكننا أن نـورد فـى هذا المجال أمثالا متعددة تحمل نفس المعنى، إلا أننا نؤثر التوقف عند هذا المستوى من التحليل لكى ننتقل إلى عرض الأمثال المتعلقة برفض المرأة.

بجانـب قـبول المـرأة نجـد المـثل الشـعبى يرفضـها ويعتـبرها كائـنا يجب نبذه والابتعاد عنه" مسمار فى الحيط ولا مر فى البيت"[١٠]، ومن ثم، فإن التخلص من المرأة فى أقرب وقت ممكن يعتبر- حسب المثل الشعبى- الهدف الذى يصبو كل أب أو أخ إلى تحقيقه "بعد أختى عنى أخذ غلتها منى"[١١]، بحيث يتعهد الرجل بتحمل عبء إعالة أخته شريطة أن تعيش فى بيت زوجها. ولاشك أن أساس هذه الرغبة يكمن فى العلاقة الـتى أقامـتها الـثقافة الشـعبية بـين كرامة الرجل والبكارة، حيث تمثل المرأة موضوعا مخيفا يتوجب على الرجل التخلص منه بسرعة إذا هو رغب فى صيانة مركزه ومكانته الاجتماعـية. ولذلـك يحـث المـثل الشـعبى الوالديـن علـى عـدم زيارة بيت ابنتهما بعد زواجهـا"زوج بنـتك أبعـد دارهـا مـا يجـيك غـير أخبارها"[١٢]. ولا يقف المثل عند هذا الحـد، بـل يتجاوزه: "إذا خرجت من الدار أزرع فموضعها البصل"[١٣]، لكون خروجها يـريح أعضـاء الأسـرة ويقـيهم مـن الـتهم التى قد يوجهها إليهم الواقع نتيجة ارتكاب ابنـتهم لخطـأ مـا. والمـثير للانتـباه أن المـثل الشـعبى يطـرح أمامـنا اخـتيارين لا ثالث لهمـا: "البنـت إمـا راجـلها وإمـا قـبرها"[١٤]، وهـو اخـتيار صـعب يحـرمها من إيجاد احـتمال ثالـث يضمن لها الاستقرار والحرية؛ ذلك أنه من المفروض عليها أن تعيش إما تحـت رحمـة الأب أو تحـت طاعـة الـزوج، فمغادراتها لبيت هذا الأخير يعنى ضمنيا رجوعها إلى بيت الأهل الذى سبق أن تخلص منها من قبل. وفى مقابل حث الأب والأخ علـى الـتخلص مـن البنـت عـن طـريق إنكاحهـا للرجل، يعود المثل الشعبى ليحذر هذا الأخـير مـن خطـورة تحمله لعواقب الزواج ومشاكله"حل عنيك قبل الزواج أما بعد غير

غمضـهم"[١٥]، ولا يـتوقف الأمـر عند هذا الحد، بل إن المثل يقدم لنا مقارنة دقيقة بين العـازب والمتزوج، فيفضل الأول عـلى الـثانى"كـان مهـنى شـر معـزة، كان عزرى قام يـتزوج"[١٦]. وهـو مـثل يمكـن تفكـيكه للكشـف عـن مضامينه وعن العناصر المكونة له. ويمكننا الاعتماد على الخطاطة التالية لتوضيح ذلك :



لا شـك أن الجانـب المـثير فـى هـذا المـثل لا يرتـبط بالحالات التى يتضمنـها ولا بالعلاقـة الـتى تجمع بعضـها بالـبعض الآخـر،بل يرتـبط بالتشـبيه الـذى أقامه المثل الشـعبى بـين "المـرأة" و"العـنزة"، ومعلـوم أن هـذه الأخـيرة مشـهورة بالشـغب وكثرة الحـركة وقلـب الـنظام إلى فوضـى وغيرهـا مـن الصفات التى تحتم على كل مالك لها أن يـتخذ احتـياطه لمواجهـة أفعالهـا وسـلوكياتها المـزعجة... والأمـر نفسه يقال للمرأة باعتـبارها تحـدث الفوضى عينـها،مما يفرض على الرجل مراقبة أفعالها كما هو الشأن بالنسـبة لمالك العـنزة، ولذلك،فـإن التشـابه بيـنهما وارد لكـون العنزة والمرأة تسببان متاعـب كثيرة للرجل، والحقيقة أن المثل الشعبى لم يتوقف عند هذا الحد،بل إنـه حدد لـلمرأة صـفات يمكـن للـرجل أن يعـتمد عليها لاختيار المرأة المناسبة. ويمكننا التعرف على تلك الصفات من خلال تقديمنا للثنائيات السبع الواردة فى النقطة الموالية.

ب - مؤشرات اختيار المرأة المناسبة

١ - ثنائية:إنجاب/ عقم

يتضـح مـن مخـتلف الأمـثال التى صنفناها ضمن ثنائية إنجاب/ عقم أن معظمها تفضـل الصـفة الأولى عـلى الثانية،باعتبارها أساس استمرارية الجنس البشرى "الله أعز البيت اللى يخرج منو بيت"[١٧]. ولاشك أن المقصود فى هذا المثل هو إنجاب الطفل الذكر

باعتباره الضمان لاستمرارية وجود الأسرة والحامل لاسمها، ولاشك أيضا أن إنجاب المرأة للذكور سيحافظ على استقرارها ويزكي وجودها داخل الأسرة،أى أنها تتخلص – نوعا ما – من تهديد الطلاق أو التعددية التى تلاحق باستمرار المرأة العاقر، ولقد عبر المثل الشعبى عن ذلك بكل وضوح "لمر بلا ولاد بحال الخيمة بلا وتاد "[18]. ولا يجب أن يفهم من هذا أن المثل الشعبى يقف ضد المرأة العاقر باستمرار،بل إنه قد بيَّن للرجل مساوئ المرأة الولود وحذره منها فى نصوص كثيرة تصور لنل بوضوح أهم الانعكاسات التى ستنتج عن علاقة الرجل بالمرأة "ياللى يعجبك فى النسا الزين،دير فى بالك لحبالة ونفاس"[19]،لكون الاهتمام بجمال المرأة فقط قد يسقطنا فى إنجاب طفل يفرض علينا إشباع كل رغباته ومتطلباته. ويوضح المثل علاقة الجمال بالإنجاب فى صيغة أكثر وضوحا حيث نقرأ "تمشى أيام لخديدات وتجى أيام لوليدات "[20]؛ لأن الهدف من الزواج هو فى نهاية التحليل إنجاب الأطفال وتربيتهم، غير أن ذلك يصطدم فى حياتنا اليومية بتصريحاتنا الدائمة لبعضنا البعض عن المعاناة والمتاعب التى نكابدها فى تربية أبنائنا. ومن ثم يعيش الإنسان بين موقفين متناقضين: أولهما يدفعه إلى الإنجاب، والثانى يحذره من المتاعب التى تستلزمها تنشئة الأطفال.

٢ - ثنائية : بكر / ثيب

يبدو من خلال الأمثال التى حصلنا عليها أن موقفها واضح فيما يخص التمييز بين البكر والثيب، حيث يقرر فى أكثر من موضع أفضلية الأولى على الثانية لكون الثيب قد مرت على الأقل بتجربة واحدة. ومن ثم،فإنها تحمل معها ماضيا قد يدفع بالرجل إلى التقزز منها والابتعاد عنها،إن لم نقل إنه قد يصفها بصفات جد قدحية من قبيل "لحم الهجالة مسوس وخا ديرلو الملح قلبى عافو"[21]،كما أنه يسمها بعدم اللياقة وسوء التربية "الهجالة ربات أعجل ما فلح،ربات كلب ما نبح"[22]؛ مما يدل على أن انتقال المرأة من وضعيتها كزوجة إلى وضعيتها كثيب يعتبر سبة وعارا لن يفارقها إلا بانتقالها ثانية من ثيب إلى زوجة.

٣ - صلاح الأصل والنسب أو فسادهما

بعد أن منح المثل الشعبى الأفضلية للولود على العاقر وللبكر على الثيب انتقل

إلى تحديد مقياس مهم يمكن للرجل أن يعتمده لاختيار المرأة الصالحة التى ستحافظ على كرامته وتساعده على تحمل المسئولية، بحيث يحثنا المثل – فى أكثر من نص – على التأكد من صلاح أصل المرأة قبل التزوج منها، وبخاصة استقامة أمها، باعتبارها النموذج الأول الذى تتأثر به البنت منذ كانت رضيعا. ويصرح المثل بما لا يدع مجالا للتأويل أن البنت ستشبه أمها" قبل ما تلم سول على الأم"(٢٣)، "قلب البرمة على فمها البنت تشبه أمها"(٢٤). انطلاقا من قراءتنا لهذين المثلين نلاحظ النظرة السكونية التى تطبعهما وتوجه مضامينهما. فللحفاظ على هذه النظرة الرافضة لكل تغيير يحثنا المثل الشعبى على أن نتزوج من"بلادنا" حتى وإن كانت المرأة التى سنرتبط بها لا تستجيب لأهم المواصفات التى يرغب الرجل توفرها فى زوجته "كيل زرع بلادك ولو إكون شعير"(٢٥)، ثم ينتقل من تقييد الرجل فى"البلاد"(٢٦) إلى تقييده فى الأهل فقط "اللى تزوج من بنات عمو بحال اللى دبح من غنمو"(٢٧)، حيث إن ذلك الزواج سيريحه ماديا ومعنويا. ولاشك أن المثير للانتباه هو أن نجد المثل يضحى بصفات أساسية فى المرأة من أجل ضمان صلاح الأصل والفعل. فهو يضحى بصغر سن العروسة من أجل النسب الصالح"تبع الزنقة فين دارت أخذ بنت الطاسيلة وخ بارت"(٢٨) وبالغنى والمال من أجل صلاح الأصل" خذ الأصلية وخ تكون على لحصيرة"(٢٩)... فهذان المثلان، وغيرهما كثير، يعبران بكل وضوح على أن المنظور الشعبى يفضل الأصل الصالح على صفات مهمة كالجمال وصغر السن والمال وغيرها من الصفات.

٤ - ثنائية : عمل / كسل

تقدم هذه الثنائية التناقض الكامن بين العمل والكسل، حيث نجد أمثالا تعبر عن صبر المرأة ونشاطها المستمر، وعن حيويتها المتجددة: "الحدك جات الرجل هرس الدفة أديرها مغازل"(٣٠)، كما أننا نجد المثل يلح على أن تكون صفة العمل ملازمة للمرأة "لمر القطيفة ما تكون ظيفة"(٣١). وبعد أن أكد المثل على صفة العمل، انتقل إلى الاختيار بين صفتى الجمال والعمل، ففضل الثانية على الأولى "زينك عييت منو خدملى حايك نتشملو"(٣٢). ولذلك يعتبر المثل غياب صفة العمل من النواقص التى تخلق صعوبة كبيرة فى استمرار علاقة الرجل بالمرأة. وهذا ما جعله يحذرنا من الارتباط

بالمرأة غير المكترثة بمسئوليتها تجاه بيتها وأبنائها. ولقد عبر المثل عن ذلك الإهمال بتوظيفه لنصوص متعددة سنكتفي بتقديم نموذجين منها فقط: "سبع نسا والقربة يابسة"(٣٣)، "نهار الضبابة عند الخانزة كل صباح"(٣٤). فانطلاقا من قراءتنا للأمثال التي أوردناها في هذه النقطة، نلاحظ بأن ثنائية العمل / الكسل صيغت في نصوص تحمل مضامين مزدوجة ومتباينة يفصح بعضها عن الجانب الإيجابي في المرأة وبعضها الآخر عن الجانب السلبي فيها، مما يزكي حضور صفتي العمل والكسل كمقياسين يمكننا الاعتماد عليهما لاختيار المرأة المناسبة.

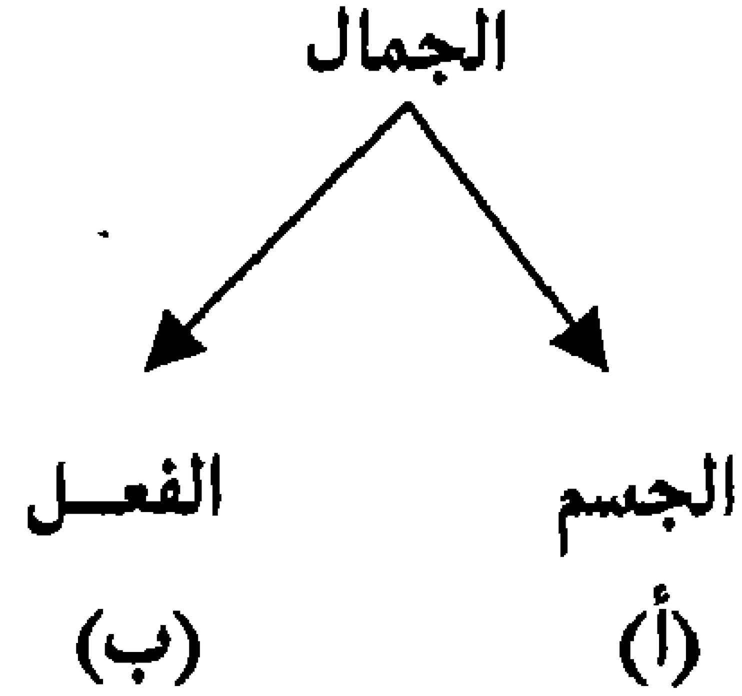
٥ - ثنائية : جمال / قبح

إن القارئ المتفحص للأمثال الشعبية المرتبطة بسمتي الجمال والقبح، سيلاحظ أنها قد عبرت عن مستويين من الجمال:

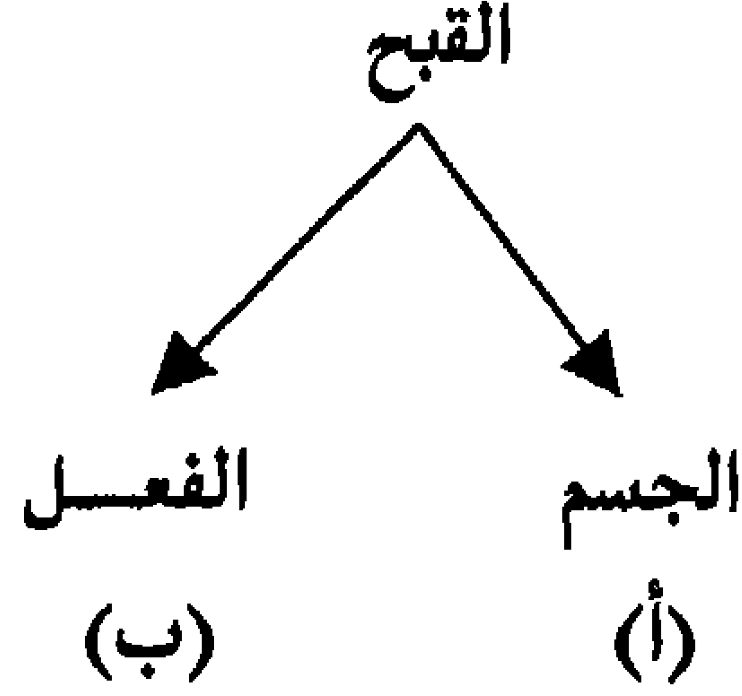
- يرتبط المستوى الأول بوصف جمال مختلف أجزاء المرأة وبخاصة ما يظهر منها كالشعر" للا بشعورها ما تحتاج خيوط"(٣٥)، " لمر لمزغب بحال الدار المذهبة"(٣٦)، وكتزيين العينين والفم"كحلت مينة سوكت مينة"(٣٧)... وغيرها من الملامح والأعضاء التي تعكس جمال المرأة ورشاقتها. ولم يتوقف المثل عند هذا الحد، بل إنه قد حدد بعض المقاييس التي يمكن للرجل أن يعتمدها لاختيار المرأة الجميلة "الخبر من الزرع، والبقر من أضرع، ألمر من لكرع"(٣٨)، مما يدل على أن مجرد رؤيتنا وتمعننا في رِجْل المرأة سيمكننا من إصدار حكم سليم على جمالها.
- أما المستوى الثاني، فإنه يرتبط بجمال الفعل، أي بصلاح واستقامة سلوك المرأة. فبالرغم من أن قراءتنا للمثل التالي: "زين لمر في ضياها أزين العاتق في حياها"(٣٩)، قد يوهمنا بأن هناك قبولا لجمال المرأة وحياء وحشمة "العاتق"، فإن المثل سرعان ما يتراجع ليحافظ على "الحياء" فقط، باعتباره الضامن الوحيد لصلاح المرأة. ولذلك، فإننا قد نعثر على أمثال تكاد تضحي نهائيا بجمال الجسم من أجل الحفاظ على استمرارية صلاح الفعل "العمد على سماق، أما الزين غير زواق"(٤٠). وبما أن ثنائية الجمال والقبح ذات طبيعة مركبة، فإنه من الصعب أن نكشف عن الجانب

الذى يفضله المثل الشعبى دون اعتمادنا على الاحتمالات التالية:

الحالة الأولى : ١



الحالة الثانية : ٢



يمكننا أن نرتب الاحتمالات الواردة فى هذه الترسمة – حسب أهميتها – فى النقاط الأربع التالية:

١ – تعود المرتبة الأولى إلى التقاء جمال الجسم بجمال، (أى صلاح)، الفعل [١(أ) + ١(ب)]، وهو التقاء نادر إن لم نقل من المستحيل أن نجده مجسدا فى الواقع الملموس. ويعبر المثل عن تلك الاستحالة بتوظيفه للنص التالى: "حتى زين ما خطات لولا، حتى بلعمان فيه لكحولا"[٤٠].

٢ – يأتى فى المرتبة الثانية التقاء جمال الفعل بقبح الجسم [١(ب) + ٢(أ)]، وهو الالتقاء الذى وجد مكانه داخل المثل الشعبى، بحيث كانت معظم الأمثال تفضل الصورة التى تجمع بين استقامة الفعل وقبح الجسم، ذلك أن المرأة الجميلة ذات الأفعال السيئة تخلق للرجل متاعب كثيرة قد تؤدى به إلى القول: "خنفوسة تنوس ولا يقوت تهوس"[٤٢]. ولذلك لن نستغرب إذا وجدنا المثل يصرح أن "سعد الزينات الداوه الشينات"[٤٣]، ما دام أن الجمال لم يعد المؤشر الذى يرتكز عليه الرجل فى اختياره للمرأة.

٣ – تعود المرتبة الثالثة إلى التقاء جمال الجسم بقبح الفعل [١(أ) + ٢(ب)]، وهو التقاء نجده مجسدا كذلك فى الواقع الاجتماعى. ولقد عبر المثل الشعبى عن ذلك بصيغ مختلفة.

٤ – أما المرتبة الرابعة فيحتلها التقاء قبح الجسم بقبح الفعل [٢(أ) + ٢(ب)]،

وهـو الـتقاء وإن كـان مجسدا فى الواقع، فإن المثل الشعبى قد أغفله ولم يخصص لـه مكانـة بـارزة. ونعـتقد أن ذلـك الإغفال راجع بالأساس إلى النظرة الازدواجية التى طبعـت تـناول المـثل الشـعبى لصـورة المـرأة، حيـث إن عدم اهتمامه كثيرا بالاحتمالين الأول والـرابع راجـع إلى كون الأطراف المكونة لهما لا تحتضن التناقض والتنافر (جمال الجسـم / جمـال الفعـل ثـم قـبح الجسـم / قـبح الفعل). أما اهتمامه بالاحتمالين الثانى والثالـث فـراجع إلى الازدواج والتـناقض الـذى يطـبع العناصـر المكونـة لكـل واحـد مـنهما (جمـال الفعـل/ قـبح الجسـم "الاحـتمال الـثانى" وجمـال الجسـم/ قـبح الفعـل "الاحـتمال الثالـث"). فتـبعا لهـذا المستوى من التحليل، يمكننا القول بأن الاحتمالين الآخرين يعبران عن ثنائية: جمال/ قبح، مما يفصح عن التباين الداخلى الذى يطبعهما ويؤسس بنيتهما. وبما أن المثل الشعبى يقوم أساسا على الازدواج، فإنه أولى الاحتمالين الـثانى والثالـث اهـتماما كـبيرا، حيـث خصـص لهمـا أمـثالا متعددة لم يتسع المجال لتقديمها فى المقال الموجز.

٦ - ثنائية : استقامة / خيانة

لاشـك أن قـارئ الأمـثال الشـعبية سيلاحظ بـأن ثنائـية : اسـتقامة / خيانـة قد حظيـت باهتمام خاص من لدن الحس الشعبى، باعتبار أنها الميدان الذى وظفته الأمثال أكـثر من غيره لرسم صورة المرأة والتعبير عن أفعالها وعن كل صفاتها السابقة. ويمكننا القـول بأن الأمثال التى تعبر عن خيانـة المرأة تفوق بكثير تلك التى تصفها بالاستقامة، مما يدفع بالقارئ إلى الاقتناع بأن صفة الخيانة ملازمة للمرأة. ولقد وظف المثل للتعبير عـن ذلـك صـيغا مـتعددة تعكـس مكـر المـرأة وتحايـلها وحـتى ذكاءها، ويكفى أن نقرأ الأمـثال التالـية لنتأكد من ذلك: "خلاتو ممدود ومشات تعزى فى محمود"[٤٤]، "خلاها فـالدار لقاهـا فـى الكـار"[٤٥]، "خلاتـو فاسطل أجات تطل"[٤٦]، "يديها فاطبق وعينيها عـلى مـن زهـق"[٤٧]، "هـدى مـن لغرايـب لمر مكحلة والراجل غايب"[٤٨]... ولم يتوقف الحـس الشـعبى عـند هذا المستوى من الوصف، بل إنه ألحق صفة الخيانة حتى بأقدس امـرأة وأكـثرها علاقـة بالرجل، ونعنى بها الأم "من أمى ما نثيق فانسا خلات أرحانا ومشـات تطحـن عـند العـزرى"[٤٩]. فإذا انتفت صفة الاستقامة عن الأم، فماذا نقول عن الأخت والزوجة والقريبات والمرأة عامة؟

انطلاقـا مما سبق نعتقد أن المثل الشعبى يقدم لنا صورة المرأة ضمن مجال يسيطر فـيه الحـرام عـلى الحـلال والسـلب عـلى الإيجـاب، وهذا ما يفسر خوف الرجل منها ومراقبـته المسـتمرة لهـا. بجانب هذا التعبير الصريح عن خيانة المرأة نجد أمثالا قليلة تعـبر، بشـكل عام، عن استقامة المرأة وإيجابية حضورها فى البيت "لمر فضل البيت"، "لمـر قفل البيـت"، وهى أمثال ضعيفة لا يمكن مقارنتها بما أوردناه فى صفة الخيانة. ولهـذا يمكنـنا القـول بـأن ثنائـية استقامة / خيانة تنفرد بطبيعة خاصة، حيث يغلب فيها الجانب السلبى على الإيجابى، مما يضفى على المرأة صفة الخيانة وعدم الوفاء.

٧ - ثنائية : دونية / تفوق

تطـرح هـذه الثنائـية مسـألة المسـاواة بـين الجنسين فى مجالات متعددة يمكننا حصـرها فـى: الذكـاء، القـوة، واستمرارية النسـب. وهـى مجـالات تفصح من خلالها الأمـثال عـن تفـوق الذكـر عـلى الأنـثى، حيـث إنـنا نجـد أمـثالا تـزكى بوضـوح القوة الجسـمانية للـرجل"الأنـثى مـا تغلـب أذكـر ولـو إكـون قد أظفر"(٥٠)، وأخرى تعبر عن دونـية المـرأة فـى الذكـاء وسداد الرأى. ويمكننا أن نميز فى هذا الجانب بين صيغتين: إحداهمـا تقرر أن"لعيلات عشر فى عقل"(٥١)، والثانية تزكى القسمة المشهورة "لمر نص أعقـل"(٥٢) اقتداء بقوله تعالى: "للذكر مثل حظ الأنثيين"(٥٣). وتعتبر الصيغة الثانيـة أقل حـدة وقسـوة مـن الأولى، باعتـبار أن مضمونـها يـتوافق وما أكده النص الدينى. وبما أن المـرأة لا يمكـن أن تكـون مسـاوية للـرجل، فـإن المـثل الشعبى يطلب من هذا الأخير أن يستشـيرها فى شئون البيت دون أن يعير أى اهتمام لرأيها ووجهـة نظرها، فالاستشارة هـنا لا تعـدو أن تكون مجرد مجاملة"لمر شاورها ألا الدير بريها"(٥٤)؛ لأن تطبيق رأيها يعنى الاعتماد على مقترحات صدرت عن عقل ضعيف لا يفكر إلا فى مصلحته الخاصة. غـير أن قولـنا هذا لا ينفى بتاتا إمكانية قراءة الأمثال السابقة بطريقة نعتمد فيها على توجـه آخـر، كـأن نـرجع دونـية المرأة إلى ارتباطها الشديد بتحقيق مصالحها والحفاظ عـلى زوجهـا وتوظـيف كل إمكاناتها العقلية والجسمية للحصول على مبتغاها. ومن ثم يمكنـنا أن نجـد مـبررات مقـنعة لإرجـاع مضـامين تلـك الأمـثال إلى قضـايا وصـفات لا يعكسـها ظاهـرها، الأمـر الـذى يسـمح لنا بالقول بأنه من الممكن أن نتجاوز سلبية كل

مثل يؤكد أن "لمر مر"[٥٥]،وأنها "مجبنة مجبنة كيف عزبة كيف مهجلة"[٥٦].. وغيرها من الأمثال التى تحط من قيمة المرأة، إلا أن قراءة من هذا النوع تعترضها صعوبات كثيرة،وبخاصة حينما ننظر إلى الأمثال وشموليتها وعلاقة بعضها بالبعض الآخر، فعندما ندخل فى الاعتبار تلك الشمولية، فإن قراءتنا الأخيرة تفقد معناها ودلالتها العميقين. إننا نقول هذا؛ لكوننا نعتقد أن المثل الشعبى قد عبر بكل وضوح عن دونية المرأة وذلك من خلال توظيفه لصيغ قلما تحتمل قراءة من مستوى ثان أو ثالث. وبجانب تفوق الرجل فى مجالى: القوة الجسمية و"العقل"، فإننا نجد المثل يعبر عن تفوقه أيضا فى استمرارية النسب"دار لبنات خالية"[٥٧]، باعتبار أنهن حينما يتزوجن سيحمل أبناؤهن أسماء آبائهم. أما الأبناء الذكور فسيحملون اسم العائلة، ومن ثم فإنهم سيحافظون على اسم الأسرة فى الواقع الاجتماعى. ويمكننا القول بأن هذه الميزة الأخيرة هى الوحيدة التى يختص بها الذكر عن الأنثى ويتفوق فيها عليها باسم الدين والقانون، أما الميزتان السابقتان: قوة الجسم و"العقل"، فإننا نجد المثل الشعبى يصف بهما المرأة أيضا، إن لم نقل أنه يعترف بتفوقها فيهما معا"إلا حلفو فيك الرجال بات ناعس ولا حلفو فيك لعيلات بات فايق"[٥٨]. غير أن قوة المرأة لا تكمن فى التفوق الجسمانى، بل فى توظيفها – حسب المثل الشعبى– للمكر والتحايل، ومن ثم، فإن ذكاءها يظهر فى قدرتها على امتلاك الرجل باستعمالها لمختلف الحيل. ولذلك وجب الاحتياط منها باستمرار لردع تلك القوة والقضاء عليها. ولقد حدد المثل الشعبى الطرق الواجب اتباعها من طرف الرجل لإخضاع المرأة. وهى طرق تتمحور كلها حول وسيلة الضرب، حتى إن كان بدون سبب "ضرب لمر الى معرفتيش علاش هى عارف علاش"[٥٩] ومن الأفضل أن يكون الضرب قويا "لمر بحال السجادة ما تتنظف غير بلخبيط"[٦٠]، وأن يكون الضرب منظما من حيث التوقيت "الى مبكاتش من الحد الحد تقول مكاين حد"[٦١]. ولاشك أن المثل الشعبى كان قاسيا فى تعامله مع المرأة لاقتناعه بأن "لمر ضلع عوج"[٦٢]، وأن قبرها يسترها، "قبر لمر دواها"[٦٣]. وهى كائن يجب ضبطه ومراقبته مادام حيا يرزق. ومادامت صورة المرأة فى المثل الشعبى يغلب عليها الطابع السلبى، فإنه قد أجاز للرجل تعديد الزوجات ليس رغبة فى صيانته، بل رغبة فى الانتقام من زوجته الأولى

"ضرب لمر بلمر يا ولد لمر"[٦٤]، مما يعبر عن روح انتقامية دفينة. وما يؤكد قولنا هذا عثورنا على أمثال شعبية صاغها الرجل على لسان المرأة تعترف فيها بأخطائها وعدم صلاحيتها وبحق الرجل فى إخضاعها وفى التزوج بامرأة أخرى"لو كان الخير فى ما يتزوجش راجلى علي"[٦٥]. ونعتقد أن قولا مثل هذا لا يمكن أن يصدر إلا عن أنثى مهزومة أو عن رجل متسلط. ولاشك أن هذا المثل يفصح عن نزعة ذكورية تختزنها ذاكرة الرجل. ونتيجة لذلك، فما على المرأة إلا أن تتحمل الرجل بأخطائه وأفعاله غير المقبولة، لأن أفضل النساء – فى نظر المثل الشعبى – هى تلك التى تقاوم وتصبر لتحافظ على استمرارية وجود بيتها"الحرة إذا صبرت دارها عمرت"[٦٦].

بجانب الثنائيات السابقة عبر المثل الشعبى عن مجموعة من الصفات السلبية المكونة لصورة المرأة والتى لم نعثر عما يقابلها من صفات إيجابية. فهى صفات تتميز بتداخل قوى يصعب معه التمييز بين ما يرتبط منها بالغدر وما يتعلق منها بالتحايل أو الكيد أو الإغراء أو المكر، فهى فى نهاية التحليل صفات تتمحور حول فكرة يمكننا صياغتها فى القاعدة التالية: "المرأة كائن غير صالح".فهى متحايلة"التالية فنسا تعريك من لكسا"[٦٧]، غيورة"كون ما كانت الغيرة ما ترجع الشارف صغيرة"[٦٨]، حقودة"إلى حضرت لحمى، احضر لعمى"[٦٩]، أنانية"النوط ما تبغى النوط غير إلى كانت عوج أو مزلوط"[٧٠]... كائدة، غاوية... وغيرها من الصفات السلبية التى لا يفسح المجال لذكرها جميعا. وما دامت صورة المرأة على هذا الحال، فإن المثل الشعبى يرى صعوبة، إن لم نقل استحالة، تغيير سلوك المرأة، ولذلك ينصح الرجل بالانفصال عنها نهائيا"وريها وريها ولا عمات سير أخليها"[٧١]. وهو حل يصعب – فيما نعتقد – تطبيقه بشكل آلى، لكون تحمل المسئولية تفرض على الرجل عدم التخلى عن قرينته إلا فى الحالات التى يتعذر عليهما العيش تحت سقف واحد.

إن ما نسجله فى نهاية هذه النقطة يتحدد فى وفرة وغزارة الأمثال الشعبية التى تصف المرأة بصفات سلبية بدءا بالكسل والخيانة والقبح وانتهاء بالتحايل والغدر والخداع والكيد. والحقيقة أن قراءتنا لمضامين الأمثال التى حصلنا عليها قد مكنتنا من الحصول على لائحة من الصفات المتناقضة. وهى صفات دفعتنا إلى طرح السؤال التالى:

إلى أى حد يمكن القول بأن الصفات التى عبر عنها المثل الشعبى هى نفسها التى نجدها عند الرجل؟ سؤال أفردنا النقطة الثانية من هذه الورقة للإجابة عليه.

٢ - مكونات صورة المرأة لدى الرجل

إن رصدنا للصفات المكونة لصورة المرأة لدى الرجل قد تطلب منا الاعتماد على إجراءات منهجية ثلاثة:

- تحديدنا للائحة الصفات التى استخرجناها من قراءتنا للأمثال الشعبية فى (١٤) صفة نصفها إيجابى: العمل/ الصدق/ الثقة/ التفوق/ الاستقامة/ الجمال/ الأمانة ونصفها الآخر سلبى: الكسل/ الكذب/ الشك والغيرة/ الدونية/ الخيانة/ القبح/ المكر والغدر. ونشير هنا إلى أن لائحة الصفات التى قدمناها للمبحوث لم نتبع فيها الترتيب السابق، بل قدمنا له لائحة تجمع بين الصفات السلبية والإيجابية ثم طلبنا منه أن يختار منها الصفات الخمس التى يعتبرها ملازمة للمرأة.
- بعد تطبيقنا للائحة السابقة طرحنا على المبحوث الأسئلة الست التالية:
  * هل المرأة خير أم شر؟
  * هل بإمكان المرأة أن تسمو بك إلى أعلى المراتب؟ وهل بإمكانها أن توصلك إلى الحضيض؟
  * هل بإمكان المرأة أن ترقى بك اقتصاديا إلى أعلى المستويات؟ وهل بإمكانها أن تؤدى بك إلى الإفلاس؟
  * هل تفضل المرأة الولود أم العاقر؟
  * هل تفضل البكر أم الثيب؟
  * هل تفضل ذات النسب الصالح أم ذات الطالح؟
- لقد طبقنا هاتين الأداتين على عينة تتكون من (٢٠٠) راشد يقطنون فاس من مستويات اجتماعية واقتصادية ومهنية مختلفة، يتراوح سنهم بين (٣٠) و(٧٠) سنة (١٥٠) منهم متزوجون و(٥٠) منهم غير متزوجين فحصلنا على النتائج[٧٢] التى يقدمها الجدول التالى:

الصفـــات	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢	١٣
	الغيرة	الدونية	العناد	الجمال	الكذب	العمل	الخيانة	الكسل	الصدق	الأمانة	الاستقامة	القبح	الثقة
عدد الاختيارات	١٥٧	١١٨	١٠٤	٩٦	٩٤	٩٢	٧٤	٦١	٥٠	٤٩	٣	٣٦	٢٤
النسب	٪١٥,٧	٪١١,٨	٪١٠,٤	٪٩,٦	٪٩,٤	٪٩,٢	٪٧,٤	٪٦,١	٪٥	٪٤,٩	٪٣,٧	٪٣,٦	٪٢,٤

مجموع الإجابات الإيجابية : ٣٥٩ — النسبة : ٪٣٥,٩

مجموع الإجابات السلبية : ٦٤١ — النسبة : ٪٦٤,١

من خلال قراءتنا للنتائج التى حصلنا عليها يمكننا تسجيل الاستنتاجات الستة التالية:

١- إن صورة المرأة التى عبر عنها الرجل الفاسى - (وهو رجل كما يعرف المغاربة له معاملة خاصة للنساء، بحيث إنه يسمح للمرأة باتخاذ المبادرة وبتسيير شئون البيت بكل حرية. وهو رجل سريع الانقياد سهل المراس) - يطبعها الازدواج والتناقض، فهى شغيلة وكسولة، مستقيمة وخائنة، جميلة وقبيحة.

٢- إن الازدواج الذى طبع صورة المرأة لدى الرجل لم يظهر فى مقارنتنا بين مقدار الصفات الإيجابية والسلبية التى عبر عنها مجموع عناصر العينة فحسب، بل برز بشكل جلى عند قراءتنا للصفات الخمس التى اختارها كل مبحوث، بحيث إن النتائج التى حصلنا عليها تبين أن (٪٩٣,٥)، (١٨٧) رجلا اختاروا صفات إيجابية وأخرى سلبية وأن (٪٦,٥) (١٣) رجلا فقط هم الذين اختاروا الصفات الإيجابية، ولذلك يمكننا القول بأن معظم الرجال عبروا عن صورة للمرأة يتعايش فيها السلب بجانب الإيجاب.

٣- يتضح من النتائج التى حصلنا عليها أن عدد الصفات السلبية (٦٤١) أى نسبة

(٦٤,١٪) يفوق بكثير عدد الصفات الإيجابية (٣٥٩) أى نسبة (٣٥,٩٪) التى تم اختيارها من طرف عناصر العينة؛ ولذلك يمكننا القول إن صورة المرأة لدى الرجل يغلب عليها الطابع السلبى. فهى كاذبة أكثر مما هى صادقة وهى ضعيفة أكثر مما هى قوية ومعاندة أكثر مما هى مسالمة.

٤- إن النتائج التى حصلنا عليها تعبر عن تراتبية الصفات، حيث احتلت الغيرة المرتبة الأولى، واحتل الضعف والدونية المرتبة الثانية، وتبعهما العناد والمكر، ثم الجمال فالكذب فالعمل فالخيانة، ثم الكسل والصدق والأمانة والاستقامة والقبح والثقة، ثم أخيرا التفوق. فالمثير للانتباه احتلال أول صفة إيجابية (الجمال) للرتبة الرابعة واحتلال التفوق الرتبة الأخيرة. فهذه التراتبية تحمل دلالات شتى لا يسمح المقام هنا بتحليلها وقراءاتها.

٥- إن النتائج التى حصلنا عليها مكنتنا من تسجيل الاستنتاج التالى: كلما تقدم الرجل فى السن إلا ووصف المرأة بالصفات السلبية أكثر من الصفات الإيجابية، والجدول التالى يقدم ملخصا لتلك النتائج:

فئات الأعمال	عدد الصفات الإيجابية	عدد الصفات السلبية	المجموع
٣٠ - ٤٠	١٠٩	١٤١	٢٥٠
٤٠ - ٥٠	٩٧	١٥٣	٢٥٠
٥٠ - ٦٠	٨٣	١٦٧	٢٥٠
٦٠ - ٧٠	٧٠	١٨٠	٢٥٠

يتضح مما تضمنه هذا الجدول أنه كلما تقدم الرجل فى السن إلا وانخفضت الصفات الإيجابية لتزيد الصفات السلبية، مما يدفعنا إلى القول بأن المسن ذا التجربة الطويلة مع النساء يصفهن بصفات تحط من قيمتهن وكرامتهن.

٦- إن النتائج التى توصلنا إليها تفصح عما يلى: كلما ارتفع المستوى التعليمى للرجل كلما قل عدد الصفات السلبية ليزيد عدد الصفات الإيجابية، والجدول التالى يقدم تلك النتائج:

المستوى التعليمي	عدد الصفات الإيجابية	عدد الصفات السلبية
لا يقرأ ولا يكتب	٤٧	٢٠٣
التعليم الأساسي	٦٣	١٨٧
التعليم الثانوى	١٠١	١٤٩
التعليم العالى	١٤٨	١٠٢
المجموع	٣٥٩	٦٤١

يتضح من خلال ما تضمنه هذا الجدول من نتائج أن وصف المرأة بالصفات الإيجابية يقتضي بلوغ الرجل إلى مستوى من الوعى، ولذلك فإن تغيير وضعية المرأة صعب فى مجتمعات تصل فيها الأمية إلى نسب عالية جدا.

بجانب النتائج السابقة حصلنا على نتائج أخرى ترتبط بالأسئلة الستة التى طرحناها على المبحوثين، وهى أسئلة نهدف من ورائها التعرف على مدى تشابه أو اختلاف موقف الرجل من صورة المرأة عن موقف الأمثال الشعبية منها. ولقد لخصنا تلك النتائج فى الجدول التالى:

المرأة خير	٢٨	المرأة شر	٥١	المرأة خير وشر	١٢١	المجموع	٢٠٠
امرأة تعليك	٦٢	امرأة تعريك	١٣٨	المرأة تعلى وتعرى	٠٠	المجموع	٢٠٠
المرأة ربح	٥٤	المرأة تفقر	١٤٦	المرأة ربح وزلط	٠٠	المجموع	٢٠٠
الولود	١٩٤	العاقر	٦			المجموع	٢٠٠
البكر	١٨٩	الثيب	١١			المجموع	٢٠٠
النسب الصالح	٢٠٠	النسب الطالح	٠٠			المجموع	٢٠٠

من خلال قراءتنا لما تضمنه الجدول السابق يمكننا أن نسجل الاستنتاجات الستة التالية:

- (٦٠٪) من عناصر العينة يعتبرون أن المرأة تجمع بين الخير والشر و(٢٥,٥)

منهم يعتبرونها شرا فقط في حين اعتبرها (١٤٪) منهم خيراً.

- أكد معظم عناصر العينة (٦٩٪) أنه باستطاعة المرأة أن توصل الرجل إلى أدنى المراتب، بينما أكد (٣١٪) منهم أنه باستطاعتها أن ترقى به إلى أعلى المراتب "مر تعليك ومر تعريك".
- يرى (٧٣٪) من عناصر العينة أنه بإمكان المرأة أن تؤدى بالرجل إلى الإفلاس التام في حين أكد (٢٧٪) منهم فقط أنه بإمكانها أن توصله إلى أعلى المستويات المادية "أربح من لمر والزلط من لمر".
- فضل (٩٧٪) من عناصر العينة المرأة الولود على العاقر.
- فضل (٩٤,٥٪) من عناصر العينة الارتباط بالبكر، بينما أثار (٥,٥٪) منهم فقط التزوج بالثيب.
- فضل كل عناصر العينة المرأة ذات النسب الصالح على ذات النسب الطالح.

بعد عرضنا لهذه الاستنتاجات يمكننا الانتقال لعقد مقارنة بين صورة المرأة لدى الرجل وصورتها في الأمثال الشعبية.

٣ - مقارنة صورة المرأة لدى الرجل بصورتها فى الأمثال الشعبية

إن مقارنتنا بين الاختيارات التى أدلت بها عناصر العينة وتلك التى أفصحت عنها الأمثال الشعبية يتطلب منا الوقوف على عدد كبير من النصوص واستحضار مجموعة من المواقف؛ ولذلك فإننا سنكتفى هنا بالإشارة إلى بعض الجوانب التى عكست نوعاً من التشابه أو الاختلاف بين مكونات صورة المرأة لدى الرجل ومكوناتها في الأمثال الشعبية. ولقد حددنا تلك الجوانب في النقط الأربع التالية:

أ - إن أول ما يثير قارئ الأمثال والنتائج التى توصلنا إليها هو طابع الازدواج الذى يفصم صورة المرأة إلى شطرين متناقضين: الأول يمجدها ويضعها في أعلى المراتب.. والثانى يحط من قيمتها ويدنسها وينزل بها إلى أسفل المراتب. والواقع أن أصل ذلك الازدواج كامن في ثقافتنا وماضينا. فسلوكاتنا وأفعالنا تخضع لثنائيات عديدة من قبيل: شر/ خير، جنة/ نار، ثواب/ عقاب، حلال/ حرام، قول/ فعل.. فمثل هذه الثنائيات تعيش في ذاكرتنا البعيدة والقريبة المدى، مما

يجعلها تتحكم فى الصور التى نحملها عن أنفسنا وعن الآخرين، كما أنها تعمل على توجيه أفعالنا وأقوالنا ومعاملتنا للآخرين ومن بينهم المرأة. ونعتقد أن التعمق فى البحث عن أصل هذه الازدواجية سينتهى بنا إلى الدخول فى إشكالية استمرار الماضى فى الحاضر أو انفصاله عنه أو تعايشه مع جانب منه دون الآخر. فما نؤكد عليه فى هذا المقام يتلخص فى كون صورة المرأة قد احتضنت – سواء لدى الرجل أو فى الأمثال الشعبية- السلب بجانب الإيجاب والقبول بجانب الرفض. فصورتها مركبة تحيا بالاختلاف والتناقض وتموت بالتبسيط والتكامل.

ب – لقد عبر المثل الشعبى ومعظم عناصر العينة عن نزعة ذكورية واضحة، حيث اعتبروا المرأة ضعيفة وناقصة عقل تبحث بكل الوسائل عن إشباع رغباتها. فهى غيورة، معاندة، خائنة.. يتوجب الاحتراس من أفعالها وأقوالها، لا مانع من ضربها ومن التزوج بغيرها. فهى كائن من الدرجة الثانية. ونعتقد أن التربية الذكورية التى يتلقاها الطفل الذكر يوميا فى البيت وفى مختلف المؤسسات الاجتماعية والتربوية هى المسئولة عن صورة المرأة التى عبرت عنها الأمثال الشعبية ومختلف عناصر العينة. ونعتقد أيضا أنه من الصعب تغيير تلك الصورة مادام الشرع يزكى وجودها، ومادامت الأساطير والخرافات تسيطر على عقلية عدد لا يستهان به من الرجال والنساء.

ج – انطلاقاً مما أوردناه فى النقطتين السابقتين يمكننا القول بأن الرجل، فى وقتنا الحاضر، يعيد إنتاج نفس الصور والتمثلات والمواقف التى عبر عنها أسلافه، حيث إن بعض عناصر العينة استحضروا أمثالا تحط من مكانة المرأة ومن قيمتها الاجتماعية. ولذلك، فقد نذهب إلى القول بأن التغيير الذى لحق بلباس الرجل ومأكله ومسكنه.. لم يطل عقليته إلا فى جوانب محدودة جداً، فالثبات والسكونية يطبعان معاملتنا للمرأة وتمثلنا لصورتها وموقفنا من مختلف حقوقها.

د – يتمثل الاختلاف الوحيد بين صورة المرأة لدى الرجل وصورتها فى الأمثال الشعبية فى ما عبر عنه بعض عناصر العينة من ذوى التكوين الجامعى من صفات إيجابية، ذلك أننا سجلنا توجههم نحو قبول المرأة أكثر من رفضها، مما يفصح

عن بوادر قبول تغيير أوضاع المرأة. وهى بوادر تجسدت واقعيا فى ظهور منظمات وجمعيات نسائية وفى صدور كتابات تنادى بتغيير أوضاع المرأة العربية. فبالرغم من هذا كله، فمن الواجب على المجتمع المدنى أن يبذل مجهودات كبيرة من أجل توعية الرجل. ونركز هنا على الوعى لكونه الضامن الوحيد لتغيير صورة المرأة لدى الرجل؛ لأنه بدون تغيير تلك الصورة يصعب تغيير أوضاع المرأة اجتماعية كانت أو اقتصادية أو سياسية.

هوامش

١- سنعتمد في إجابتنا على هذا السؤال على ما أوردناه في الفصل الثانى من كتابنا: "صورة المرأة بين المنظور الدينى والشعبى والعلمانى"، دار الطليعة ١٩٩٥.

٢- الخير من المرأة والشر من المرأة.

٣- الربح والغنى من المرأة والإفلاس والفقر من المرأة.

٤- امرأة ترفعك إلى أعلى المراتب وامرأة توصلك إلى أن تفقدك كل ما لديك وتوصلك إلى الحضيض.

٥- المرأة تملأ بوجودها البيت حتى إن كانت "حمارة".

٦- المرأة فضل البيت وقيمته الغالية.

٧- المرأة قفل البيت، أى الحريصة على سمعته وخيراته.

٨- الصينية والمرأة متشابهتان، إذا حضرتا حضر العقل وإذا غابتا غاب العقل.

٩- مسخوط زوجته لا تميز وجهه من قفاه.

١٠- مسمار فى الحائط ولا امرأة فى البيت.

١١- خذ (أى تزوج) أختى منى وسأعطيك غلتها، أى كل متطلباتها المادية.

١٢- زوج ابنتك وابتعد من دارها فلا تأتيك إلا الأخبار عن حالتها فى البيت الزوجية.

١٣- حينما تزوج ابنتك فاغرس فى مكانها البصل، باعتبار أن البصل لا قيمة له فى المنظور الشعبى.

١٤- على كل بنت أن تختار بين أحد أمرين: إما الزواج أو القبر.

١٥- عليك الاحتراس والتريث قبل الزواج أما بعده فما عليك إلا أن تغمض عينيك.

١٦- كان مرتاحا فاشترى عنزة، كان أعزبا حرا فكبل نفسه بالزواج.

١٧- الله يعز البيت الذى يخرج منه بيت.

١٨- المرأة بدون أولاد كالخيمة بدون أوتاد.

١٩- يا من يعجبك فى النساء الجمال، عليك أن تنتبه إلى الولادة والنفاس.

٢٠- لابد أن تنقضى أيام الخدود لتحل محلها أيام الأولاد.

٢١- لحم الثيب مسوس لاملح فيه، إن قلبى لا يستسيغه حتى إن أضيف إليه الملح.
٢٢- الثيب ربت عجلا فلم يفلح وربت كلبا فلم ينبح، أى أنها لا تفلح فى أى عمل أقدمت عليه.
٢٣- قبل أن تتزوج عليك أن تسأل عن أم العروسة.
٢٤- اقلب "البرمة" (قدر يستعمل لطهى الطعام) على فمها، فإن البنت ستشبه أمها.
٢٥- اشترى زرع بلادك ولو كان شعيرا.
٢٦- تحمل كلمة "بلاد" دلالات كثيرة: فقد تشير إلى الوطن وقد تدل على مسقط الرأس وقد تعنى القبيلة أو المدينة أو الحى.
٢٧- من تزوج بنت عمه كأنه ذبح من غنمه.
٢٨- اتبع الطريق إلى حدود دورانها وخذ بنت الأصل حتى وإن "بارت"، أى كبيرة السن.
٢٩- تزوج بالأصلية حتى وإن كانت على "الحصيرة" أى فقيرة جدا.
٣٠- كسر الباب أيها الرجل وحول خشبها إلى "مغازل"، أى قضبان من الخشب تستعمل لغزل الصوف.
٣١- المرأة و"القطيفة" (فرش أو بساط) لا يمكن أن تعاملا كظيفتين.
٣٢- إننى قد تعبت من جمالك، فاصنعى لى "حايكا" (قماش من الصوف يرتديه الرجل فى البادية) ألبسه.
٣٣- سبع نساء و"القربة" (ما يحتفظ فيها بالماء) يابسة لا ماء فيها.
٣٤- يوم الضباب عند المرأة التى لا تعتنى بنفسها وبيتها (أى الكسولة) كله صباح.
٣٥- سيدتى بشعرها، لا تحتاج إلى خيوط، أى أن طول شعرها يجعلها فى غنى من استعمل الخيوط التى تربطها النساء على الشعر القصير ليبدو طويلا.
٣٦- يمكن مقارنة المرأة التى يكسو الشعر الناعم رجليها بالبيت المذهب.
٣٧- كحلت مينة (أى أمينة)، سوكت مينة (أى استعملت السواك لفمها).
٣٨- الخبز (الجيد) من الزرع (الجيد)، البقرة (الحلوب) من الضرع (ثدى البقرة) والمرأة (الجميلة) من "الكرع" (الرجل أو الساق).

٣٩- جمال المرأة فى ضيائها (الجمال المنبعث من وجهها) وجمال "العاتق" (البنت المؤهلة للزواج) فى حيائها (أى حشمتها).

٤٠- إن الاعتماد يكون على "السماق" (ويعنى اجتهاد المرأة ونظافتها وحسن معاملتها للآخرين) أما الجمال فإنه قناع سرعان ما يتلاشى بفعل التقدم فى العمر.

٤١- كل جميل له نصيبه من العيب، فحتى "بلعمان" (نبات جميل ذو لون أحمر) فيه نصيب من السواد. كل جميل يحتضن نصيبه من القبح.

٤٢- خنفوسة (حشرة سوداء اللون) تريح الضمير وتونسه أفضل من ياقوتة (امرأة فاتنة) تقلق الرجل وتزعجه.

٤٣- حظ الجميلات استحوذت عليه "القبيحات".

٤٤- تركت الرجل ممدودا (أى نائما) وذهبت تعزى (تواسى أهله بعد موته) فى محمود.

٤٥- تركها فى البيت فوجدها فى الكار (أى حافلة السفر).

٤٦- تركت شيئا فى السطل (الإناء) وأنت لتطل (يعنى تطل على المارة).

٤٧- يداها فى الطبق وعيناها تراقب كل ذاهب ورائح.

٤٨- هذه من الغرائب، المرأة "مكحلة" (وضعت كحلا فى عينيها) والرجل غائب.

٤٩- انطلاقاً من أمى لا أثق فى النساء، لقد تركت رحانا وذهبت لتطحن الزرع عند "العازب" (الشاب غير المتزوج).

٥٠- الأنثى لا تهزم الذكر حتى وإن كان مثل الظفر.

٥١- عشر نساء فى عقل واحد (أى يتقاسمن عقلا واحدا).

٥٢- المرأة نصف عقل.

٥٣- سورة النساء (الآية ١١).

٥٤- استشر المرأة دون أن تطبق رأيها.

٥٥- المرأة امرأة (أى لا قيمة لها).

٥٦- المرأة لا تفهم شيئا (غبية) سواء كانت بكرا أو ثيبا.

٥٧- البيت الذى يضم الفتيات فقط فازع؛ لكون زواجهن يفرض عليهن الالتحاق ببيوت أزواجهن.

٥٨- إذا "هددك" الرجال فنم ولا تخف، أما إذا "هددتك" النساء فاحذر ولا تنم.

٥٩- اضرب المرأة، فإذا كنت لا تعرف سبب ضربك لها، فهي تعرف السبب.

٦٠- المرأة كـ "السجادة" (ما يسجد عليه) لا تنظف إلا بالضرب القوى.

٦١- إذا لم تبك من الأحد إلى الأحد، تقول: ليس هنا أحد (أى ليس هناك لا حسيب ولا رقيب).

٦٢- المرأة ضلع أعوج.

٦٣- قبر المرأة سترها (يحفظها من الشبهات)، قبر المرأة دواؤها.

٦٤- أدب (انتقم) من المرأة الأولى بزواجك من امرأة ثانية.

٦٥- لو كنت صاحبة خير وفائدة لما تزوج زوجى امرأة ثانية.

٦٦- إذا صبرت الحرة (المرأة ذات الأصل الجيد)، فإنها ستحافظ على وجود بيتها.

٦٧- الضعيفة من النساء تجردك من ثيابك.

٦٨- لو لم تكن الغيرة لما أصبحت العجوز صغيرة.

٦٩- حينما تحضر الحماة يحضر العمى.

٧٠- النوطة (زوجة الأخ) لا تحب النوطة إلا إذا كانت فقيرة أو عرجاء (عاهة جسمية عادة ما تصيب الأطراف).

٧١- علمها، علمها، وإن لم تستجب، فاتركها وأذهب (أى أبحث عن غيرها).

٧٢- لقد فضلنا تقديم النتائج مباشرة دون عرض للإشكالية والفرضيات والتعريف الإجرائى للمفاهيم.. ولغيرها من الضوابط المنهجية، باعتبار أن مساحة هذا المقال لا تسمح بذلك.

المرأة: المجتمع والقيمة من خلال المأثورات الشعبية الكويتية

فاطمة يوسف العلى

(١)

كانت الأمثال الشعبية – ولا تزال – إحدى المرايا الصافية، والصادقة، التى تعكس الوجدان العام، والفكر السائد فى البيئة، بكل ما ينبض فيه من خصائص، حتى تلك الأمور التى نرتضيها، أو لا نحب أن يعرفها الآخرون عنا، سواء كانت تلك الأمور ألفاظاً نابية، أو معانى غير سوية، أو تصدر عن زمن لا نوافق عليه أو نتفق معه.

وهذه إحدى مشكلات ودلالات الأمثال الشعبية حين نسترشد بها كمؤشر على السلوك العام، والمعتقدات الشائعة. لقد اهتم باحثون جادون، فى مجال علم الاجتماع، كما فى مجال الأدب الشعبى بالأمثال، ودلالاتها، بوجه عام، أو فى بلد من البلدان. فقد اعتبرها الاجتماعيون مخزنا للتجارب والخبرات العامة، والتوجيهات والأحكام المتداولة، التى ينشأ عليها الصغير، ويرددها ويحتكم إليها الكبير، وتعتقد الجماعة – فى عمومها – بصدق الخبرة التى تنطوى عليها هذه الأمثال.

أما أساتذة الأدب فقد اعتبروا هذه الأمثال إحدى طرق التعبير الشعبى المهمة، التى تتحقق فيها أهم الشروط المطلوبة فى المأثورات الشعبية (الفولكلور) عامة، والأدب الشعبى خاصة، وبهذا تشهد تحديدات الأستاذ أحمد رشدى صالح فى كتابه الشهير "الأدب الشعبى"، وقد وافقه وأقره على تقسيماته الأستاذ الدكتور أحمد على مرسى فى كتابه "الأدب الشعبى وثقافة المجتمع".

أما رائد الدراسات فى الأدب الشعبى الدكتور عبد الحميد يونس، فقد حدد لما يدخل فى هذا المصطلح أربعة شروط :

فالأدب الشعبى له وظيفة ثقافية، وله أيضاً وظيفة جماعية أو قومية، إذ يحافظ

علـى تـراث الجماعـة ومـزاياها وأمجادها، وإحساس المجتمع بذاتيته العامة، ووظيفة نفعية تحافظ على الذات والمال، وأخيراً: تفسير الظواهر المختلفة.

ولاشـك فـى أن هـذه الشروط الأربعة متوفرة فى الأمثال الشعبية، بذلك تستحق بجـدارة انتسابها إلى مفهوم الأدب الشعبى، بنفس القوة التى تكتسبها بشروط الدكتور أحمـد مرسـى لـلأدب الشـعبى الـذى لابـد أن يكـون بالعامـية، ويـتم تداوله عن طريق الـرواية الشـفاهية، وأن يكون مجهول المؤلف، وأن يكون معبرا عن وجدان الجماعة أو نفسـية الشـعب، وأن يكـون مـأثورا، أى ميراثـا مسـتمرا، ولـيس من وضع الفترة التى نـعيش فيـها.

وأود أن نمضـى قلـيلا مع الدكتور أحمد مرسى ليبين أهمية هذا الموروث الشعبى وخصوصيتـه، وهـو مـا ينطـبق – فـى حالتـنا هـذه – عـلى الأمثال، فيقول عن "الأدب الشـعبى وثقافـة المجـتمع": "إن أنماط التعبير الفنية الشعبية التى يعبر بـها المجتمع عـن أسـلوبه فـى الحـياة، تستمد وجودهـا مـن الإطار الثقافى الذى يعيش فيه الناس، فالعـادات والتقاليد والأفكار التى يشترك فيها أفراد المجتمع هى التى تشكل أبعاد هذا الإطـار الـثقافى المستمد مـن تجاربهم المختزنـة جيلا بعد جيل، والتى يمارسونـها يوما بعد يوم، ويتناقلونـها بينـهم باعتبارها تراثا لهم جميعا".

ولا شـك أن كـل مجـتمع إنمـا يتمـيز بثقافـته الخاصـة الـتى تفرده عن غيره من المجتمعات، كما يتميز بخصائص معينة تحدد شخصية الفرد، وتصوغ سلوكه مع غيره من الأفراد.

هـذا المدخل مهم لنا جدا، لأنه يشرح ما أردت من تقديم هذا البحث فى موضوع الأمـثال الشـعبية الكويتـية، وما تدل عليه من أوضاع المرأة وقيمتها الاجتماعية، وهنا أشير إلى أمرين يتعلقان بالأمثال الشعبية بصفة خاصة:

الأمـر الأول: تحديـد الـزمن الذى ظهر فيه هذا المثل أو ذاك، وأخذ مكانه فى منظومة الأمـثال الجاريـة عـلى الألسـنة واعتبرت تراثا شعبيا، هذا الزمن يصعب تحديـده، إن لم يكـن مـن المسـتحيل، وربمـا يصـعب أيضـا قـياس درجـة انتشـاره وتداولــه، وخصوصـا فى حالة أن تكون الأمثال مستمدة من كاتب

قام بجمعها، وليس من لغة الحديث والمواقف اليومية المألوفة والتى تستثير ضرب الأمثال.

الأمر الثانى: الكتب الموسوعية التى اهتمت بالأمثال العربية المقارنة، ومنها كتاب الأمثال الكويتية الذى جمعه وقدم له الأستاذان أحمد البشر وصفوت كمال، وهو كتاب بديع وشامل.. فى محور المقارنة سنجد أن نسبة الأمثال المتكررة، المتقاربة جدا فى صياغتها، وفى معناها، بين الأقطار العربية، ربما أكثر من تلك الأمثال الانفرادية، التى نجدها فى السودان مثلا، ولا نجد ما يقابلها فى الكويت أو اليمن. ومن شأن هذا أن يدل على وحدة الوجدان العربى، كما أن من شأنه أن يقدم لنا تحليلا شاملا لكثير من أنواع المعاناة التى يظن أحد أقطارنا أنه وحده الذى يتأذى بها، فإذا هى نسخة متكررة فى كل أقطار العروبة، أو فى أكثرها.

بعد هذه المقدمة أتساءل، أو أسأل نفسى: هل يصلح موضوع "المرأة فى الأمثال الشعبية الكويتية" كعلاقة مناسبة فى الاحتفال بأحد منجزات قاسم أمين، وأعنى كتاب "تحرير المرأة"؟

وأحاول أن أجيب: نعم؛ لأن قاسم أمين حين أعلن عقيدته فى حقوق المرأة الفطرية والاجتماعية لم يكن يفكر فى امرأته خاصة، فلابد أنه سبق الفكر بالفعل، وقدم لتلك الزوجة كل ما يليق بشخصية راقية فى مداركها. وكذلك لا أرجح أنه كان يفكر فى نساء طبقته، بوجه عام، فتلك الطبقة التى تمثل النخبة المثقفة، والنخبة الحاكمة، ومن يقاد بها، كانت تعيش حياتها الخاصة على النمط الغربى الأوروبى، أو هى قريبة من ذلك النمط، ولا أقصد مسألة السفور، فإن السفور لم يكن كل القضية، أو أهم ما فى القضية، وإنما كان السفور رمزا لتحرير الإرادة، وتحرير الفكر، والثقة فى الاعتماد على الذات، وحق التواجد فى المجتمع العام.

ومعنى هذا أن الدعوة إلى تحرير المرأة كانت وليدة تفكير فى الكتلة الاجتماعية الشعبية الشاملة أو العامة، تلك الكتلة التى تستمد قيمتها وأفكارها وعقائدها العامة من الثقافة الشعبية، وفى مقدمتها الأمثال.

(٢)

وفـى قـراءتى للأمـثال الشـعبية الكويتـية التى عبرت عن موقف من المرأة، تلك القراءة النقدية القائمة على التصنيف والمقارنـة، لاحظت أولاً ما أشرت إليه سابقا، وهو تشابه نسبة كبيرة مـن هـذه الأمـثال فى مختلف الأقطار العربية. ولاحظت ثانياً أن "المـرأة" كـذات أنـثوية قـد لا تكـون المقصـود الأساسى مـن المـثل، حتى لو جاء بصيغة المؤنـث، فـربما كانـت هـذه الصـيغة بسـبب الرغـبة فـى الاختصـار، أو الحصول على السـجع، وهـذان الأمـران: الاختصـار، والـنغم أو الإيقـاع، مـن الخـواص الأساسيـة فى الأمـثال، بـل إنهمـا مـن ممـيزات الأدب الشـعبى بوجـه عـام، كما يقول أيضا الأستاذ الدكتور أحمد مرسى فى كتابه سالف الذكر: "الأدب الشعبى وثقافة المجتمع".

ونص عبارتـه: "إن اللغة الشعبية تتسم بالتعبيرات المختزلة"، ولعل ذلك أوضح ما يكون فى المثل والحذر خاصة (ونحن فى الكويت نطلق على الحذر : الغطاوى) لأنها (أى الأمـثال والغطـاوى) بطبيعـتها لا تحـتمل الإفاضـة والإطـناب، ولذلك فهى تكتفى بالرمز أو بالإشارة إلى الشيء الذى قد لا يكون فى متناول حواس الفرد، فى شكل مادى ملموس. ولعل الاعتماد على الذاكرة التى تعد عاملا أساسيا له دوره فى انتقال النصوص وروايـتها، قـد جعـل اللغة التى يستخدمها الشعب تأخذ هذا الشكل الذى يحتفظ بقدر من الإيقاع والموسيقى، مما يجعل العبارة سهلة التذكر.

وهنا أتذكر تلك العبارة التى صدر بها "الميدانى" كتابه الشهير "مجمع الأمثال" وهـو السـجل المهـم لـلمعرفة بالأمـثال العربـية القديمـة، فقد أشار الميدانى إلى أن المثل يعـتمد عـلى المـثال، والمـثال يعـنى أن يشـبه حـال الـثانى بـالأول، وأن الأصل فيه هو التشـبيه. وأضـرب مـثلا واحـدا وجدتـه فـى كـتاب "الأمـثال العامية" المصرية، لأحمد تـيمور باشـا، ووجـدت مـا يقابلـه، بـل يطابقه، فى أمثالنا الكويتية، ومع هذا فهناك فرق، هو ما أقصد له من توضيح هذا المثل والوقوف عنده.

فقـد جـاء فـى الأمـثال المصـرية: "ابـنه عـلى كـتفه ويـدور عليه". ونقرأ تعليق العلامـة تـيمور باشا على هذا المثل، فيقول: "أى يحمل ابنه على كتفه ثم يبحث عنه، يضـرب فـى الذهـول عـن الشـىء، وهـو قريـب ممـن يبحـث عـنه، وللشيخ عبد الغنى

النابلسى من المواليا:

للحب تطلب وأنت الحب يا حائر
أما سمعت الذى فيه المثل سائر
حِبِّى معى، وعلى حِبِّى أنا دائر

ثم يضيف تيمور باشا مؤصلا لهذا المثل، إذ يقول: "وفى مجمع الأمثال" للميدانى، أمثال المولدنى: "ابنه على كتفه وهو يطلبه".

ونتأمل هذا المثل فى صيغته المتداولة فى مصر، وفى صيغته المسجلة فى التراث الشعبى كما جمعه الميدانى، فنجد الصيغة منسوبة إلى المذكر، فهو "ابنه.. على كتفه". أما هذا المثل نفسه فى صيغته الكويتية - أو الخليجية لا فرق - فهى مسندة إلى المؤنث، ونصها.

"تدور ولدها وهو فوق كتفها"

فى هذا المثل وما يشبهه، لا نرجح أنه يحمل رغبة فى هجاء المرأة، وإن ما نُرجِّحه أن هذه الصيغة الكويتية حققت إضافتين ليستا فى الصيغة المصرية، وليستا كذلك فى الصيغة المأثورة عن الميدانى. فأولا يظهر لنا التكامل فى رسم الصورة، وبألوانها الطبيعية، لأن الطفل دائما، أو غالبا يكون على كتف أمه، وليس على كتف أبيه، حتى لو كان الهدف من المثل تصوير حالة من الذهول، فإنه فى نسبة الفعل إلى المرأة سيدل على التعلق الشديد، فهى من شدة خوفها على ولدها وحرصها عليه، يمكن أن يكون بين يديها، ولا تزال تبحث عنه. الإضافة الثانية تحقيق السجع الإيقاعى بين الجملتين: (تدور ولدها + وهو فوق كتفها) وهذا يجعل المثل أسهل فى الترديد، وأيسر فى الحفظ.

المهم أن مثل هذا التحوير من إسناد الفعل إلى المرأة، بعد أن كان للرجل - كما يشير الميدانى - لا نراه يدل على تحامل المجتمع على المرأة، أو وصفها بالذهول، وأنها لا تدرى حقيقة ما تفعل. ومن هذا النوع كثير من الأمثال الكويتية التى نذكرها، بإسنادها المؤنث، دون أن يدل هذا الإسناد على موقف - مادح، أو قادح - للمرأة، لأننا نعتقد أن هدف هذه الصياغة مراعاة الجانب الإيقاعى النغمى، وليس أكثر، فمن

هذه الأمثال المقصودة، كما نراها:

"أنا غنية وأحب الهدية"

فلا أظن أن هذا المثل وضع بقصد التشهير بالمرأة، وأنها أكثر تطلعا إلى المادة أو الرشوة، أو دليل التقرب، حسب موقع الهدية فى علاقات المعاملة والتبادل، وكل المسألة تنحصر فى الرغبة فى تأكيد الإيقاع النغمى الماثل فى السجعة ما بين "غنية" و"هدية"، فتذكير الكلمة الأولى يؤدى إلى خلل موسيقى، يجعل استيعاب المثل وترديده على قدر من الصعوبة.

وهذا ما يمكن أن يقال فى مثل قديم لا يزال يستخدم فى الكويت وهو: "كل ساقطة لها لاقطة"، فكل ما يسقط من اليد أو الملك هو ساقط، ولابد له من لاقط، وبهذا كان يمكن إقامة السجعة، ولكن الساقطة واللاقطة أقوى من ناحية الصوت، كما أن "التاء" لا تُزاد للتأنيث فقط، فقد تزاد للمبالغة فى المذكر، كما نقول: علامة، وفهامة، ونابغة.. وما أشبه هذا. إننى اعتبر الحرص على سجع الأمثال سببا مسئولا عن ارتفاع نسبة الإشارة إلى المؤنث فيما نردد، كما فى المثل الكويتى: "عويشة، ما تدرى فيها ولاّ فى الخيشة".

يقال لمن أدركته حالة من البلاهة والغباء، فلا يدرى هل الإضافة التى لحقته فى جسده، أم فى ثيابه التى يرتديها، أو يحملها. ولكن، لماذا "عويشة"، وهو مصغر "عائشة" والتصغير طريقة مألوفة شائعة فى اللهجة الكويتية، ويلجأ إليها فى مواقف مختلفة، كالتدليل، وضدها.. الاستهانة.. والذى يحدد المراد هو سياق الكلام ونغمة الصوت. فى المثل السابق أقيمت علاقة صوتية بين "عويشة" و"خيشة"، ولكنه يطلق على كل من لا يملك وعيه وفطنته لما يرى حوله، سواء كان ذكرا أو أنثى، ومثل ما سبق المثل الآخر الذى يلتقى مع السابق فى دلالته على الغفلة وعدم التمييز:

"شاها ما تعرف زوجها من حماها".

"شاها" تحريف لاسم امرأة: "شاهة"، وهو مؤنث على الصيغة العربية أو الطريقة العربية للاسم الفارسى: شاه، أى ملك، ومن المحتمل أنه يشير إلى موروث قديم جدا هو التعبير عن المرأة بأنها "شاه"، وقد جاء هذا فى الشعر القديم، فقد قال

الأعشى – الشاعر الجاهلي – "فأصبت حبة مكبه عن شاته" أى أنه عشق امرأة هذا الرجل. وفى هذا المثل من الممكن – ولو بنسبة ضئيلة – أن تكون بدايته امرأة ضعيفة التمييز، كانت تحمل هذا الاسم "شاهه"، ولكن الذى نرجحه أن السجع الإيقاعى هو المسئول، وبهذا صنع نوعا من التوازن فى شاها – حماها، ولهذا حذف التاء المربوطة من آخر الكلمة الأولى، فقال: شاها، وليس: شاهة. ولكن دور المرأة، وعملها، وما تصنعه يدخل فى صميم المثل القائل: "خبز خبزتيه يا الرفلة إكليه"ويعنى أن من يسئ فى صنع شىء، فعليه أن يتحمل عواقبه.ولما كان المثل عن الخبز، فإن إسناد الفعل للمرأة يبدو ضروريا ليكسب مصداقيته، ومقاربته للواقع. ولاشك أن الخبرة الشعبية عادلة حين لا تقصر استخدام هذا المثل وما يشبهه على النساء (والعكس صحيح أيضا) وهذا معناه أن الخبرة المذكورة فى الأمثال تتجاوز المناسبة القديمة، التى يقال عنها إنها "مضرب المثل"، فالمثل المؤنث يورد فى مخاطبة المذكر، والعكس صحيح. وفى حالات قليلة يكون تأنيث المثل التزاما بأصله الذى لا يمكن التدخل بإعادة صياغته، كقول المثل الكويتى المعتمد على القرآن الكريم: "أفرغ من فؤاد أم موسى".

فوصف فؤاد أم نبى الله موسى، بأنه أصبح فارغاً – أى أن قلبها خلص من القلق والخوف على ابنها – قد جاء به القرآن الكريم، ولهذا لا يمكن تغييره، إذا كان تغيير قد تم فإنه فى الفهم الشعبى لمعنى الفراغ، فقد أراد القرآن الكريم وصف الطمأنينة والهدوء، ولكن الاستخدام الشعبى قد يعنى البراءة التى تقارب وصف السذاجة وعدم الانتباه.

(٣)

فى موضوع "المرأة فى الأمثال الشعبية الكويتية" سنجد ما يصل إلى مائة وخمسين مثلا لا يزال متداولا، ولكننا لا نستطيع أن نعتبر "علامة التأنيث" أو اسم المرأة فاصلا حاسما، أو مؤشرا حتميا يدل على أن هذا المثل له دلالة وموقف من المرأة، لما ذكرت فيما سبق، ولكن عددا ليس قليلا من هذه الأمثلة يتوجه إلى المرأة قصداً؛ لأنه يصف ما هو خاص من أعمالها وحالاتها، أو يضع شخصيته "الرجل" فى مقابلها، وبذلك يتحدد الطرف الآخر بدون مواربة. فالمثل: "قال طلقها وخذ اختها. قال الله يلعن التنتين" طبعاً مورد هذا المثل معروف، فالذى يكتوى من شىء، لابد أن يكون

حريصا على الابتعاد عنه وعن أشباهه بقدر الإمكان، أما إذا اقترب منه بطريقة أو بأخرى، فكيف يضمن أن مأساته لن تتكرر؟

في هذا المثل إشارة إلى عنصر الوراثة، وسنجد الإشارة إلى عنصر الوراثة كثيرة أو متكررة في الأمثال التي عن المرأة، وكأن "المرأة" هي حاملة الوراثة والصفات المتناقلة في الأجداد، أكثر من الرجل. في المثل السابق المتكلم رجل: "قال" والمستمع رجل كذلك: "قال". وهذا تقسيم حاسم لأن الطلاق حق للرجل فقط، وليس أمام المرأة إلا أن تكون المطلقة!! وإذن فإنه لا مجال لتأويل في هذا المثل، فإذا كانت امرأة ما سيئة العشرة فليس لأحد أن يتوقع أن أختها تختلف عنها، فالأصل والتربية هي ذاتها، ولكن لماذا المرأة في هذا المثل، مع أن تأثير الوراثة والتربية قوي على النوعين؟

هنا يتدخل الحق الديني المقرر بالشرع، فطرح الطلاق طريقا لإنهاء علاقة وابتداء علاقة أخرى، يستدعي أن يكون الرجل هو المتكلم، والمرأة هي الطرف "الملعون" - كما في هذا المثل الذي يدل على مشاكسة الطبع وحدة الاختلاف - وهذا التفسير يساعد في فهم المثل: "أقول ما من مره (أي زوجة) يقول: اشلون العيال".

فذِكر المرأة/ الزوجة في هذا المثل هو الأساس، فبدون الزوجة لن يوجد "عيال"، ولهذا جاءت الإدانة للرجل، وهو أنه لا يستوعب معنى ما يسمع.

إن أمثال الأسرة أو العائلة كثيرة جدا، والمرأة شديدة الحضور في هذا النوع من الأمثال، مما يؤكد على أن المرأة - في الوعي الجمعي - هي أساس الأسرة، هي النواة، والمركز، والذي تتجمع حوله بقية الدائرة العائلية، وتبدأ الإشادة بأهمية المرأة بالإشادة بأهمية الأمومة، فما أسعده الطفل الذي ترعاه أمه، وما أشقاه الطفل الذي تشاغلت عنه أمه:

يقول المثل: "اللي أمه في الدار حظايظه كبار" فالذي توفرت أمه على رعايته (في الدار) توفرت له بهذا حظوظ كبيرة، وفرص توفيق عظيمة، بعكس الآخر: "اللي أمه في السكة سليمة تصكه" وسليمة أو سلمي يقصد بها الدنيا، وهي اسم من أسماء الأرض، فمن أهملته أمه، لأنها في السكة - أي مشغولة بالطريق - لابد أن يلحقه ضرر بليغ، وقد تبتلعه الأرض.

إن الأمومة تأخذ مكاناً مقدساً فى الأمثال الشعبية، ليس الأمومة المجردة، بل الأمومة التى تعطى حق الرعاية، وتربى، وتحمى صغارها:

"اللى أمها فى الدار عجايبها كبار"

"اللى أمه بالبيت ما يحس بالجوع"

"أمك بالبيت، أيدك بالشحم"

بمعنى أن غذاءه دسم.

ويعتبر البيت الأول لهذه الأم، أى العائلة التى نشأت بها، مهما جدا، لأن بنت الرجال لابد أن تكون وفية ومستقيمة مثل أهلها: "بنت الرجال ولو بارت.. والجادة ولو طالت" وأيضاً، ولهذا السبب: "إنشد عن المنسب، ترى الخال جذاب" أى أن "الولد" ينزع إلى أخلاق أخواله، ولهذا يجب الاهتمام بموطن هذه الفتاة التى ستصبح أما.. وأيضاً: "لو بغيت تضمها.. اسأل عن أمها" فهنا إشارة إلى الوراثة، وتأكيد على دور الأم.. وهنا نجد أكثر هذه الأمثال تجعل المرأة فى موضع تحمل المسئولية وحدها، أى دون الرجل، فهى محسوبة على أهلها، وهى مثل أمها، وهى بنت الرجال.

وفى هذه الأمثال "الرجل" فى موضع "الأعلى" الذى يرسل حكمه وأحكامه، ويختار، ويفضل، ويدين.. ولكننا نجده – فى بعض الأحيان – يشارك فى المسئولية، كما فى هذا المثل: "من أحب البنت فقد استهان بهلها" وهذا المثل يضرب فى تحبيذ الزواج دون حب سابق، فالبنت التى تتزوج من محبوبها يشك فى أن تكون بينهما علاقة سابقة على الزواج. وهذا ميراث قديم كنا نعرفه عن البادية فى العصر الأموى حيث استقر الحب العذرى، الذى كان من تقاليده أن الرجل إذا تغزل بالمرأة، قطع أهلها أى احتمال لتزويجها إياه. فالآن، وحيث الذاكرة الجمعية المتوارثة، يظهر الحب فى هذا المثل موضع شك، وباعث ريبة، وعلاقة انحراف.. وبذلك يفضل عليه الزواج بغير حب.

إن شرف المرأة ملك للرجل، وهو حارسه وليس المرأة المعنية به، وهو ما تؤكده دراسة الأستاذ أحمد رشدى صالح، فى الفصل الممتع الذى كتبه عن "العائلة" وتصويرها فى الأدب" فى كتابه: "الأدب الشعبى"، ولهذا السبب لا يجوز للأهل أن تغفل عيونهم

عـن ابنـتهم: "لا تضـرب البنـت طـريق ولا تودعهـا رفيق"، أى لا تترك الفتاة وحدها فى طـريق وتعرضـها لاحتمالات الخطر، ولا تتركها فى رعاية أحد غيرك، لأنك ستكون على خطـأ لـو أعطيـت الأمان لهذا الغير.. إن هذا الرجل - الأب - هو الذى يسلم زمام المرأة إلى رجـل آخـر، هـو الـزوج، ولذلـك يجـب أن تحـرص المـرأة عـلى الزوج، لأنـه الذى يعطيها الحق فى التواجد الاجتماعى مهما كان هزيل المنزلة: "تعلقى يا مره لو تحت شجره".

فهـذا المـثل يحـث المـرأة على التمسك بولى أمرها، مهما كانت ظروفه، ولا يحق لـلمرأة أن تطلـب الجمـال أو الاكتمال فى الرجل، إنـها يجب أن ترضى بل أن تفرح بأن لها زوجاً، مهما كان وضعه: "حصل لها رجل وقالت عور".

وكذلك فإن أولادها يتبعونـها: "من أخذ أمنا فهو عمنا".

وفـى هذا المناخ الاجتماعى الضاغط على المرأة، الذى ينكر عليها أن تكون قيمتها فـى نفســـها، أو أنها تستطيع أن تعيش بمفردها، يصبح الطلاق كارثة، ويصبح زواج الـرجل بامـرأة أخـرى مذلـة، وعمومـا فـإن المـرأة تـبدو لا قيمة لها فى نظر هذا الزوج الرجل، حتى لو أنجبت له عشرة بنين: "أم عشرة مشلع شجرة".

ويضـرب لـلمرأة التى تظن أن لها مكانة فى قلب زوجها، بكثرة ما أنجبت له، ولكنه إذا شاء تخلص منها، اقتلعها، بنفس السهولة التى يقتلع بها شجرة!!

فمن أمثال الضرة :

"الضرة مرة".

أما المطلقة فهى نموذج يضرب به المثال فى الشقاء:

"أشقى من المطلقة".

ومن الأمثال التى تدل على اليأس من إمكان صلاح حال المطلقة، قولهم:

"تعزى يا مطلقة".

أى أنه لا شيء يعوض المطلقة عن طلاقها، فكفاها عذابا أنها طلقت.

إن هـذه الضـرة، فى أحد أوضاعها، ستكون امرأة أب، وهنا يضع المأثور الشعبى حدا فاصلا قاسيا بين الأم الطبيعية وزوجة الأب، التى لن تكون أما أبدا، فكل ما تفعله مفتعل، وسطحى، ولا يصدر عن عاطفة، فمن أمثالهم قولهم:

"دهان مرة أبو"

ومعناه أن زوجة الأب تكره أن تبر أولاده من غيرها، فهى لا تعطف عليهم ولا تريد خيرا لهم، ولهذا تقدم إليهم خبزهم جافا، وإذا تظاهرت بعكس ما فى نفسها فإنما لخداع زوجها. وبمثل هذا تعانى الأرملة، حيث لا سند لها من رجل أصلا، والمثل فى هذا الموضع يحمل إشارة جنسية، ويمكن أن نجد معنى هذا المثل فى جميع الأقطار العربية، التى تصف بالانتهازية وسوء الأخلاق كلَّ من سمع عن أرملة، فاستهان بكرامتها، وفكر فى استغلالها:

"الحريم ما تعرف إلا رجالها".

و"الفرس من خيالها، والمرة من رجالها".

هذان المثلان يصلحان لختام هذه الإشارات السريعة الموجزة، عن المرأة فى الأمثال الشعبية الكويتية، فالمرأة الشريفة المصونة لا تعرف غير زوجها، وهذا وصف مطلق، لم يتحدد بعلاقة، أو معرفة، أو صداقة.. ما تعرف إلا..، وكذلك فإنها محسوبة عليه، تكتسب مكانتها الاجتماعية من أنها زوجة فلان، فكما أن الفرس محسوبة على الفارس، فكذلك المرأة، وفارسها هو زوجها.

هذه بعض مؤشرات انعدام الخصوصية، وفقدان المساواة، وغياب الشعور بالذات الاجتماعية بالنسبة للمرأة. وإذا كانت الأمثال التى انتقيت بعضا منها هى أمثال كويتية، أو خليجية، فمن المؤكد أن لها أشباها، إن لم تكن هى بذاتها مع تغيير بسيط فى طريقة النطق أو استبدال كلمة بأخرى، موجودة فى جميع بيئاتنا العربية. وهذا يدل على أن الموروث الشعبى عن المرأة العربية يؤكد أن الشعور تجاهها لم يكن فى صالحها، وليس إلى الآن فى صالحها، فهذه الأمثال التى ذكرتها، وأنتم تتذكرون أضعافها، ليست مستمدة من التاريخ، بل من الاستعمال اليومى المباشر، ومن الخبرة الحية التى نعيشها.

أود أن أشير إلى كتاب الدكتور سيد عويس، وعنوانه: "أمثال وتعبيرات شعبية مصرية" وكتاب الدكتورة عزة عزت، وعنوانه: "الشخصية المصرية فى الأمثال الشعبية"، فقد قدما إلينا بعض الطمأنينة، فمع القول بأن الأمثال الشعبية تكشف الخبايا النفسية لكل شعب، وأنها قوانين اجتماعية شبه ملزمة، وأنها تضع المعايير

التى يخضع لها الجميع.. وهذا قول محبط ومؤلم إذا حاولنا أن نعتبره – فى مجال الأمثال التى تتناول شخصية المرأة – الألوان التى نرسم بها صورتها، فإن الدكتورة عزة عزت بصفة خاصة ترسل ضوءاً من الطمأنينة، حين تقول لنا: إن المثل العامى يتناقض أحياناً مع القيم السائدة!! بعبارة أخرى: لا مانع من أن يكون المثل يصور الاستهانة بالمرأة، ولا مانع من أن يحرره الرجال، بل ربما فرحوا به ليؤكدوا سطوتهم وسيطرتهم، ولكنهم فى الحقيقة، فى داخل نفوسهم يضمرون عكس ما يقولون.

وأختم هذه الورقة بالتذكير بأن الأمثال العربية تتحرك فى زمن مفتوح، زمن غير محدد، ولذلك لا نستطيع أن نجزم أن هذه الأمثال بذاتها، وبكل ما تعنيه تمثل الرأى السائد اليوم. ومعنى هذا أن الأمثال التى تعبر عن واقعنا الحالى، ومستقبلنا.. ربما يتم صنعها الآن، ما بين مناسبة وأخرى، وهذا أمر لا يمكن التحكم فيه، لأننا نعرف أن شرط الثقافة الشعبية والأدب الشعبى، أنه يتحرك فى فضاء المجتمع، فى ضمير الأمة، يتم تبادله شفاهياً وفى مناسبات غير محسوبة، ولابد أن توافق عليه الجماعة وترى أنه يعبر عن ضميرها، وفكرها، وواقعها.. وبهذه المعانى نفسها تتعلق الآمال فى أوضاع أرقى وأجمل وأكثر إنسانية، للمرأة العربية.

تحرير المرأة العربية
فى الخطاب الملحمى الشعبى

محمد رجب النجار

إضاءات

إضـاءة (١) عـلى الـرغم من أن الآداب الشفاهية / الشعبية – الوعاء القار للثقافة القومـية – متهمة من منظور بعض الرؤى النقدية المعاصرة والحداثية، بتكريس الواقع والـراهن فـى القـيم الثقافـية السـائدة، بما هى آداب ماضوية ورجعية فى زعمهم، فإن بعض فـنون الأدب الشـعبى العـربى قـد تمـردت عـلى الواقـع والـراهن، وتحولـت إلى "نصـوص حداثـية" متمـثلة فـيما يعـرف فى المجتمعات الشعبية العربية باسم "السير الشـعبية العربـية"[1]، وخطابها الملحمى المثالى أو "الحداثى"، بما هو خطاب يحكى ما ينبغى أن تكون عليه الذات العربية اجتماعياً وسياسياً.

وإذا كانـت فـنون الأدب الشـعبى الأخـرى، كالأمـثال والمواويـل والحكايـات والأغـانى الشـعبية تتغيّا – فى معظمها – الحفاظ على القيم الثقافية الموروثة، والتأكيد عـلى "مـا هـو كـائن" فـى صـورتـه "الواقعية"، فإن الخطاب الملحمى الشعبى (خطاب ما يـنـبغى أن يكـون لا ما هو كائن، أى فى صورته "المثالية" لا الواقعية) يعكس – بقوة – الحـلم الجمعـى فـى الـتمرد عـلى القـيم السـلطوية السائدة، والمسيطرة، بكل أبعاد هذه السـلطة (الأبويـة والأخلاقـية والاجتماعـية والسياسـية والدينية)، ويدعو إلى تغييرها والـثورة علـيها، وغايـته عـندئذ تحقـيق إنسـانية الإنسان، فى حدود مرجعية إيمانية (بالمعـنى الديـنى السـماوى، لا الفقهـى المكرس لخدمة السلطة البطريركية والسياسية) ومـن ثم لا غرو أن نصف هذا الخطاب بالحداثة، بهذا المفهوم، وحتى بموجب "نظرية الحداثـة". فضـلاً عـن أن الـبطل المـلحمى، النموذج أو المثال لا يقدم نظرية أخلاقية، أو بالأحـرى قانونـا أخلاقـيا يحكـم الفعل الأخلاقى فى المجتمع الشعبى فحسب، بما هو قـدوة، وإنمـا أيضـا يحـارب مـن أجـل اسـتعادة حقوقـه المغتصـبة، أخلاقياً واجتماعياً وسياسياً فى إطار من الشرعية السياسية.

إن الخطاب الملحمى العربى - بهذا المفهوم - يعتبر - على مستوى المتخيل السردى / الملحمى - نتاج جدلية بين الواقع التاريخى والرؤية المثالية "الحداثية" لذلك الواقع، بين الحادث والمرجو، بين الراهن والمنشود، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. هنا يمكن القول إن الخطاب الملحمى العربى كما يتجلّى فى السير الشعبية بمثابة "اللغة" التى يفكر بها الشعب ويحلم فى آن.

ومن ثم، فهذا الخطاب، وبهذا المفهوم العربى "الشعبى" للحداثة Folk-Modernism (ولا أقول الحداثة "الأولية" أو الحداثة "البدائية")، يقدم للثقافة القومية نصوصا أدبية ملحمية، مدهشة وعجيبة، تكاد - بمضامينها الثورية / الحداثية - لا تصدّق، من داخل تراث ثقافى شعبى مفارق للثقافة الرسمية المهيمنة، لكننا - حتى اليوم - نتجاهلها، ولم نقدرها حق قدرها، باعتبارها نصوصا شعبية مُهَمَّشة لا تحظى باعتراف النخبة أو الصفوة العالمة، واستعلائها على هذه النصوص، بما تنطوى عليه من "رؤى ثورية" ومن "قيم حداثية"، وبما هى وثيقة جمالية وصرخة فنية ضد كلٍ قوى القهر الاجتماعى والسياسى فى المجتمع الشعبى، لكلٍ من الرجل والمرأة، ولكل من الفرد والمجموع، على حد سواء ، بحيث إننا لو أعدنا اليوم قراءتها بوعى معرفى ونقدى معاصر، لاستطعنا توظيفها واستلهامها ودمجها فى مشروعات الحداثة وخطابها المعاصر .

إضاءة (٢) ولأن الخطاب الملحمى العربى غير دارج فى ثقافتنا الرسمية المعاصرة، فإن كاتب هذه الورقة البحثية يستميح القارئ عذرا فيما هو مضطر إليه من استطرادات شارحة يقتضيها السياق الموضوعى للورقة، بشأن هذا الخطاب وقضايا البطل الملحمى العربى الذى يأتى هنا تجسيداً للروح القومى، ومؤسساً حقيقيا لوعى الشعب، على حد تعبير الفيلسوف الألمانى هيجل (ت ١٨٣١) فى دراسته للأدب الملحمى[٢].

يتجلّى الخطاب الملحمى فى تراثنا الشعبى فى عدد من النصوص الأدبية الكبرى، تعرف باسم السير والملاحم الشعبية العربية التى تقع فى طبعتها الحجرية القديمة فى خمسة وعشرين ألف صفحة تقريبا، ومن أشهرها:

سيرة عنترة بن شداد (حوالى ٤٠٠٠ صفحة، فى ثمانية مجلدات)
سيرة حمزة العرب (حوالى ٢٠٠٠ صفحة، فى أربعة مجلدات)
سيرة ذات الهمّة (حوالى ٥٠٠٠ صفحة، فى سبعة مجلدات)
سيرة أبى زيد الهلالى (حوالى ٢٠٠٠ صفحة، فى أربعة مجلدات)
سيرة الظاهر بيبرس (حوالى ٥٠٠٠ صفحة، فى خمسة مجلدات)

وعلى الرغم من أن هذا الإبداع الملحمى كاد يندثر، فإنه لا يزال مأثورا حيا فاعلا فى الوجدان العربى الشعبى (ولا سيما السيرة الهلالية)، باعتباره إبداعا جماليا يعكس كل ما هو جوهرى ومصيرى فى مجتمعاتنا الشعبية[٢] ونزوعها نحو تطبيق "العدل"، وحلمها الطويل فى تحقيق "المساواة" من أجل تأسيس واقع أفضل، خال من كل ضروب القهر الاجتماعى والسياسى والعسكرى المزمنة فى تاريخها . إن هذا الأدب الملحمى أو السيرى ظل فعالية اجتماعية حية، مصوغة صياغة جمالية أثيرة لدى المجتمعات الشعبية العربية، من أجل تحقيق الانسجام الفكرى والشعورى الذى يحفظ عليها حياتها، ويستثير وعيها التاريخى والمعرفى[٣]، ويحفزها إلى إدراك الواقع والراهن من أجل تغييره، ويشبع فى الوقت نفسه حاجاتهم الأساسية والثانوية، الاجتماعية والنفسية والجمالية (الإمتاعية) ويؤكد منظومة القيم "النموذجية" التى تحلم بها هذه المجتمعات المقهورة، بما هى قيم قادرة على الإسهام فى إحداث التغيير الاجتماعى والسياسى المنشود.

وعلى الرغم من أن هذا الإبداع الملحمى الشعبى، بما هو واقع متعيّن، ظل محتفظا بوظائفه التحريضية فى شحذ غرائز القتال دفاعا عن الذات العامة، داخليا وخارجيا، قديماً وحديثاً على حد سواء، إبان عصر الفتوحات العظيم، وفى شحذ الروح الوطنية ضد المستعمر البريطانى والفرنسى والإيطالى فى مصر والعالم العربى[٤]. على الرغم من هذا فإنّ الوظائف التعويضية لهذا الإبداع لا تقلّ أهمية أو خطورة عن الوظائف التحريضية، بل تزداد كلما أوغلنا أكثر - تاريخيا - نحو عصور السقوط السياسى والأفول الحضارى الرهيب للذات العربية، والذى بلغ ذروته بسقوط الخلافة العباسية (٦٥٦هـ) نهائيا، وما تلاها من عصور مملوكية وعثمانية ضاغطة وجارحة

للكبرياء القومى . وغايتها - الوظائف التعويضية، دفاعيا وإشباعيا - عندئذ، تحقيق التصعيد النفسى - بالمعنى الفرويدى - للوجود العربى المتردّى آنذاك، يصب المجتمع العربى من خلالها جام غضبه وحقده على الطغاة والمستبدين من حكامه، ويعبر بواسطتها فى الوقت نفسه عن حلمه بالخلاص الذى لا يطال - فى ظل هذا الواقع الجارح - فى عالم أفضل، يتحقق فيه الشعور بالأمن والأمان، ويسود العدل الاجتماعى، كما ينبغى أن يكون، فى عالم الملحمة أو السيرة المتخيّل، وحلم يقظتها الأثير[٥].

إضاءة (٣) تتمثل حيوية الخطاب الملحمى العربى فى جميع السير الشعبية بلا استثناء فى نوعين من القضايا:

أولاً : قضايا التحرير الاجتماعى.

ثانياً : قضايا التحرير السياسى.

وبينهما علاقة عضوية، تشبه علاقة العملة بوجهها الآخر، لا انفصام لها، ولكن دائما تأتى معالجة قضايا التحرير الاجتماعى سابقة على قضايا التحرير السياسى فى بدايات السيرة، وتبقى متزامنة معها بعد ذلك، على نحو يؤكد أن التحرير الاجتماعى - على مستوى المتخيّل الملحمى - هو المقدمة الطبيعية والمنطقية للتحرير السياسى، إذا شئنا استخدام تعبيرات سياسية معاصرة .

وإذا كانت السير الشعبية تتشابه فى خطابها السياسى القائم على تحرير دار الإسلام - أرضا وبشرا ومعتقدا - من نير العدوان الخارجى القادم من الشرق المجوسى (الفرس والمغول) أو من الغرب المسيحى (الروم والصّليبيون)، فإن خطابها الاجتماعى يتعدد بتعدد قضايا التحرير الاجتماعى الذى تنشده هذه السير، باعتبارها قضايا خاصة فى مقابل القضايا السياسية العامة . ولكن هذه الخصوصية لا تعنى أنها سمة فردية يمثلها البطل الملحمى (بما هو نموذج أو مثال جمعى)، أو ميْزة يتمتع بها وحده، بل هى سمة جمعية ذات طابع إنسانى عام يمس تحرير الإنسان فى كل زمان ومكان، ولعل هذا هو ما يفرد للسير العربية مكانة خاصة ومميزة بين الروائع من ملاحم الشعوب، ويعكس رؤيتها للعالم.

ولهـذا كـان طبيعـيا أن يـأتى أبطـال هـذه السير رمـوزا دالـة عـلى تلك القضايا الاجتماعـية والإنسـانية، فجاء عنترة بن شداد رمزا لتحرير الإنسان العربى من أغلال العبودية وربقة التمييز العنصرى، اللونى والطبقى معا.

وجـاء حمـزة العـرب رمـزا للبحـث عـن هويـة (أيديولوجـية) للـذات العربـية (السياسـية والقومية) بعد تحرير الجماعة العربية من أغلال التخلف الحضارى وربقة التميـيز "الشـعوبى". بعـبارة أخـرى، إنـه الـتحرير مـن التبعـية الثقافية والحضارية للآخر الأجنبى.

وجـاءت الأمـيرة ذات الهمـة رمـزا لـتحرير المـرأة العربية من أغلال التخلـف، تأكـيدا لحقهـا فـى الوجود الحر الكريم، وتحقيقا لدورها فى صنع الحياة العربية على أسـاس من المساواة فى الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، وهو الموضوع الذى نتناوله وشيكا بشيء من التفصيل.

وجـاء أبـو زيـد الهـلالى رمـزا لـتحرير الـذات العامة من أغلال الوجدان القبلى ورواسـبه الـتى تعـوق وحـدة الـذات العامـة. وقد جاء تدميرها رمزا فنيا حيا لنبذ هذا الوجـدان القبـلى، ومـا يتـبعه مـن نزعات إقليمية انفصاليـة.. إذا شئنا أن تتحقق وحدة الذات العامة قوميا وسياسيا(٦).

وجـاء الظاهـر بيـبرس رمـزا لـتحرير المجـتمع العربى الكبير من ربقة الفساد الداخـلى وأغـلال الظلم الاجتماعى طبقيا وعرقيا واقتصاديا، وإنشاء "المدينة الفاضلة" أو المجتمع المثالى المنشود(٧).

وهـذه القضـايا المحوريـة الخاصة فى مجملها ذات طابع اجتماعى ثورى.. إنها ثـورة اجتماعية – إن جاز التعبير هنا – على كثير من السلبيات التى تعوق تقدم الذات العامة (القومية)(٨).

وبهـذا تكـون السـير الشـعبية العربـية – فـى خطابها الملحمى – قد كرست فى مضـامينها عـلى الجوهـر الإنسـانى المشـترك، والمـبادئ الأساسـية الـتى ترتـبط بحقوق الإنسـان، بصـرف الـنظر عـن جنسـه Sexes ونوعـه gender ولونـه وعـرقه وطبقـته ومذهـبـه ومعـتقده.. إلخ . وإذا هـو خطـاب يدعـو إلى إلغـاء الـتمايز الـذى تحـدّده

المحددات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتوارثة، الأمر الذى يعنى أيضا أنه خطاب يدعو إلى تغيير البنية المعرفية التقليدية (البطريركية)، مسايراً بذلك النص الدينى الصحيح كما تم تحقيقه فى الفترة النبوية والخلافة الراشدة، وبعض فترات الاستنارة الدينية، إبان عصور العافية السياسية للدولة العربية الإسلامية.

وبهذا تكون السير الشعبية العربية قد اضطلعت – شأنها شأن كل فن خالد وعظيم – بمسئولياتها فى قيادة هذا الوجدان المتطلع لتحقيق الحرية والمساواة والعدل.. أخطر قضايا المجتمع العربى على مر تاريخه وحلمه الجمعى، فلم تعترف، هذه الأعمال الفنية الملحمية، بالهزيمة، ولم تفلسفها، أو تستسلم لها، وإنما شرعت فى رسم المثال الملحمى (القومى) أو النموذج البطولى (الإيجابى) الذى يمكن أن ينتشلها من حمأة المصير الذى آلت إليه، وفضح المسكوت عنه، وخاصة إبان المد الصليبى المتواصل، والطوفان المغولى المدمر، من أجل تحقيق النصر، وتأكيد صلابة الذات العامة (القومية)، فى مواجهة خصومها وأعدائها فى الداخل والخارج، تقريرا للحق والعدل والسلام.

ولهذا كان طبيعيا أن تقوم السلطة السياسية، والدينية (الرسمية) بشنّ حرب ضارية على هذه السير، وناسخيها، ومنشديها، منذ أطلق الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) فتواه الشهيرة "ثلاثة لا أصل لها: السير والملاحم والمغازى". ولعله كان يعنى الأصل التاريخى، ولكن السلطة السياسية ومثقفيها وجدوا فيها بغيتهم، فأوعزوا إلى رجال الحسبة، وجماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بمنع الناس من الاستماع إليها، ومطاردة منشديها ورواتها، وحظر بيعها فى الأسواق، كما حرم على مؤدبى الصبيان ومعلمى الكتاب أن يسمحوا لهم بالوقوف على هذه الكتب أو السير.. ومن أكثر المتعصبين ضد هذا القصص تاج الدين عبد الوهاب السبكى (ت ٧٧١هـ) فى كتابه "معيد النعم ومبيد النقم "الذى حرم على النساخ" كتابة الكتب المضلة، ككتب أهل البدع والأهواء، وكذلك الكتب التى "لا ينفع الله تعالى بها، كسيرة عنتر وغيرها من السير التى تضيع الزمان، وليس للدين بها حاجة "كما اعتبرها ابن كثير، "رجسا من عمل الشيطان"، ومن أعمال السوقة التى لا يجوز الاغترار بها .

تحرير المرأة العربية

(سيرة الأميرة ذات الهمة نموذجا)

أولا - القضية المحورية

تقع هذه السيرة فى خمسة آلاف صفحة تقريبا[٩]، وقد جعلت قضيتها الاجتماعية المركزية تتمحور حول تحرير المرأة العربية[١٠]، بكل ما يعنيه التحرير من معان وتبعات. وقبل أن نشير إلى هذه القضية علينا أن نتذكر ما منحه الإسلام - ذلك الدين العظيم - للمرأة من حقوق، تُعدُّ فى عصرها - ولا تزال - ثورة حقيقية، ولعل من يعود إلى طبقات ابن سعد فى الجزء الخاص بالنساء أو بلاغات النساء لابن طيفور، سوف يتأكد عمليا من أمرين: أولهما حرية المرأة، والآخر دورها الإيجابى فى بناء المجتمع المسلم بمعايير ذلك الزمان، وهو دور عماده الخلق الكريم وطلب العلم والجهاد فى سبيل الله بشقيه السياسى والعسكرى.

وكان يمكن لهذا الدور الإيجابى الذى هيأه الإسلام للمرأة أن يؤتى أكله لولا عصور الاضمحلال والتخلف، وهى عصور ساد فيها جهل شديد، وشاع فيها مفاهيم كثيرة خاطئة عن الإسلام، وغير الإسلام، وقد راج فى هذه العصور القول بأن الإسلام يفرض على المرأة نقابا ثقيلا، نفسيا وماديا ومعنويا، ويلزمها كِسْرَ بيتها، لا تفارقه إلا إلى قبرها، وقد تم حجب المرأة عن الحياة العامة ولم يعد يجوز أن يرى المرأة الحرة إلا زوجها ومحارمها، وساعد على هذا سيادة أصناف الترك والمغول وغيرهم من الأجناس والمجتمعات الذكورية الدخيلة التى أضحت مقدرات الأمور العربية - من الناحية العملية - فى أيديهم، وهى أصناف تعودت أن ترى فى المرأة متاعا يشترى ويباع، ويحفظ فى البيوت . إنها إذن ردة جاهلية وإن كان الوأد هنا معنويا.. والحق أن هذه الردة لم تكن تخص المرأة وحدها فيما عرف باسم نظام الحريم، بل كانت ردة فى كثير من المبادئ والقيم والأفكار الاجتماعية والسياسية والإنسانية التى جاء بها الإسلام العظيم.

والمهم أنه ما نكاد نصل القرن الرابع - بل ربما قبل ذلك - حتى يمكن أن نقول إن مجتمع الحرائر قد انتكس وحل محله مجتمع الجوارى، ومن ثم مجتمع "الحريم"

بخصائصه المعروفة.. وقد أضحت المرأة العربية الحرة حينئذ ظاهرة سلبية ومستلبة، أو طاقة معطّلة ومعطِّلة تعوق تقدم الذات العامة، ولا تساهم فى نهضتها أو تقدمها على نحو ما رسم لها الإسلام . وهذه الظاهرة الاجتماعية الخطيرة لم تكن مقبولة فى المجتمع الشعبى – على مستوى الخطاب – ومن ثم تصدى لمعالجتها فى أكبر ملاحمه الشعبية على الإطلاق (التى تتباهى مكتبة المتحف البريطانى ومكتبة الدولة فى برلين ومكتبة المخطوطات فى جامعة جوتنجن Gottingen الألمانية بامتلاكها نسخاً خطية منها، كل منها تقع فى ثلاثة وعشرين ألف صفحة)[١١] . وقد وقفت هذه السيرة عند هذه الظاهرة وعكستها بكل جوانبها السلبية فى مجتمع ذكورى متسلط، وفى الوقت نفسه شرعت – فى سبيل الحل – تعيد للأذهان صورة المرأة العربية – كما ينبغى أن تكون – عنصرا فاعلا وفعالا وإيجابيا، كما أراد لها الإسلام نظريا وعمليا فى عصر صدر الإسلام (عصر النبوة والخلافة الراشدة، عصر الصحابيات والتابعيات الجليلات) وبعض فترات العافية السياسية للدولة الإسلامية وحضارتها البازغة .

وفى ضوء هذا المنطلق، شرع القاص الشعبى يحطم تقاليد مجتمع الحريم الذى صنعه مجتمع ذكورى بطريركى ليرسى مكانه تقاليد مجتمع الحرائر، متوسلا فى ذلك بانتخاب الأميرة ذات الهمة، وهى فاطمة العامرية التى ينتهى نسبها إلى بنى كلاب من عامر بن صعصعة "بانتخابها بطلة ملحمية" بكل ما للبطل "المُخَلِّص" من خصائص وسمات فنية وموضوعية، وهو أمر لم يتم عبثا كما سنرى، وجعلها تحمل آراءه و أفكاره الجريئة والتقدمية وتنادى بها وتدعو إليها، محطمة كل القيود والسدود الاجتماعية التى أفرزتها عصور التخلف الذكورية، لتنطلق بعد ذلك بطلة شعبية (قومية) تلعب دورها الإيجابى البنّاء فى "صنع الحياة" كما ينبغى أن يكون، لا كما فرضته عصور التخلف، والثقافة الذكورية المهيمنة، وتساهم فى بناء مجتمعها داخليا وخارجيا.. ومن هنا تمثل جانب الريادة فى هذه الملحمة الرائعة التى لا نظير لها بين ملاحم الشعوب، وهذه هى أول مرة فى تاريخ الملاحم العالمية والعربية تصادفنا فيها أن تعهد ملحمة ببطولتها الملحمية إلى امرأة على نحو يتجلّى فيه خطاب المرأة مركزيا، لا يعانى من التهميش أو التغييب . وهذا يعنى، فى بساطة، اعترافا صريحا ومباشرا

يقدمـه الإبـداع الشعبى – على المستوى اللفظى – نصا أدبيا يؤكد – على المستوى الدلالى – الـدور الذى ينبغى أن يناط بالمرأة العربية فى تجربة نصية راشدة، (ووثيقة جمالية رائـدة). وأعـنى بجانـب الـريادة هنا تحرير المرأة العربية وحتمية مساواتها بالرجل، باعتـبارها كـياناً إنسـانياً حـياً فـى المقـام الأول، وذلـك للقضـاء عـلى ظاهـرة من أخطر الظواهـر السـلبية الـتى جابهـت المجـتمع العـربى، لـتأخذ مكانها الصحيح من الذات القومـية العامـة حـتى تنطلق فى مسيرتها الاجتماعية الناهضة، إذ كيف تنطلق الذات العامة ونصفها مكبل بالأغلال والقيود.

هـذه هـى رؤيـة المجـتمع الشـعبى فى إبداعه الشعبى للمرأة العربية. ودون أن ندخـل الآن فى أحداث ووقائع هذه الملحمة العظيمة، علينا أن نقفز إلى النتائج مباشرة، وهـى نـتائج تمثلـت فـى أن المـرأة العربـية ليست قادرة فحسب على المساهمة فى صنع تاريخ بلادها من خلال صناعة الأبطال، إن جاز هذا التعبير، وهى الصناعة التى تنفرد بهـا المـرأة الأم، بل إن المرأة العربية المسلمة كفاء الرجل متى فُكَّ عقالها، وهى قادرة، مـثله تمامـا، عـلى المساهمة بشخصها فى "صناعة التاريخ القومى"[١٢]، ومن ثم لم يكن عبـثا أن تجمـع الأمـيرة ذات الهمـة بين هذين الدورين معا، فى سيرة ملحمية تجمع لأول مرة بين بطلين ملحميين فى عمل واحد أحدهما: أنثوى، وهو ذات الهمة نفسها، والآخـر: ذكـورى، هـو ابـنها عـبد الوهـاب (فكانـت الأمـيرة وراء ولدهـا الأمـير عبد الوهـاب حـتى جعلـت منه بطلاً ملحميا يشاركها همومها الاجتماعية والقومية)، وهو أمـر له مغزى المشاركة والمساواة بين الرجل والمرأة، ثم كان دورها الملحمى العظيم كذلك فى جهاد الدولة البيزنطية أثناء حرب الثغور المعروفة فى التاريخ، ولهذا لم يكن عبثا أن يطلـق علـيها الـروم اسم "نصـف الإسلام"، وأن يضطر خليفة المسلمين آخر الأمر إلى الاعـتراف بـأن الأمـيرة ذات الهمة وولدها الأمير عبد الوهاب معا "الإسلام كله"، على حد تعبير السيرة.

وممـا هـو جديـر بالذكـر أن تحريـر المـرأة – فـى هـذه السـيرة الشعبية الفريدة والـرائدة، التى تعد بحق ملحمة المرأة فى الأدب العالمى، وليس العربى وحده – يقوم، أى هـذا الـتحرير، عـلى أمـرين: تحرير العقل، وتحرير النفس معا.. وجاءت الأميرة

ذات الهمـة رمـزا دالا عـلى هـذا الـتحرير، وتأكـيدا لحقهـا الاجـتماعي والسياسـى والإنسـانى فى الوجود، وتحقيقا لدورها فى صنع الحياة على أساس المساواة فى الحقوق والواجـبات بـين الـرجل والمـرأة، ومـرة أخـرى يبقى للمتخيل السردى (الملحمى) على مسـتوى الخطـاب دلالاتـه على مستوى الواقع، من حيث اختراق المجتمع الذكورى فى حـق المسـاواة والتعلـيم والجهـاد وصناعة القرار، والتاريخ.. إلى غير ذلك من المجـالات التى كانت محظورة إلا على الرجال.

وهكـذا كـان الخطـاب المـلحمى – فـى هـذه السـيرة – محكومـا بسـياقه الإبداعـى الحداثـى (مـا ينـبغى أن يكـون) دعـوة تحريـرية كـبيرة، لمواجهـة نسـق القـيم الذكورية المسـيطرة، وفـرض معـايير موضوعية، فى ضوء ما أراده لها الإسلام الحنيف[١٣]، لا الفكر السـلطوى الذكـورى الـذى لا يـرى فـى الأنوثـة إلا مـتاعاً، وحفظـا للنوع، بتأييد من الفقه الإسـلامى المنغلق، وبمؤازرة الرؤى الدينية المتزمتة للفقهاء والمفسرين، وهى رؤى خاضعة لاعتبارات اجتماعية وثقافية وسياسية، على حساب النص الدينى الصحيح المؤيد للمرأة.

ولهـذا لـيس محـض مصـادفة أن يكـون أول مـن دخـل الإسـلام امرأة، وأول من استشهد فى الإسلام امرأة.

ثانيا - المعالجة الملحمية والدلالة

تـتجلّى المعالجـة الفنـية / الملحمـية فى السير الشعبية، بما هى نصوص سردية تحكـى تـاريخ الأبطـال، ضـمن عناصـر بنائية مشتركة بين السير جميعا، على نحو لم نتردد معه فى تسميتها بـ "دورة حياة البطل الملحمى"[١٤]، ودونما خوض فى تفاصيلها البنائـية – والدلالـية، متجاوزين فى الوقت نفسه "النواة التاريخية" للسيرة[١٥] لنقف مباشـرة على بعض مراحل هذه الدورة الحياتية / الملحمية، بما يكفى لتوضيح الخطاب المـلحمى المؤكـد لـلخطاب الأنـثوى فـى الملاحـم العربـية عامـة[١٦]، وسيرة الأميرة ذات الهمة خاصة، فنقف عند بعضها، مثل:

١ – مـرحلة مـا قـبل ميلاد البطل (باعتبارها مدخلا تمهيديا عن جيل أجداد البطل وآبائه).

٢ – مرحلة ميلاد البطل الملحمى.

٣ – مرحلة التنشئة الاجتماعية الاغترابيّة (أو المرحلة الهامشية فى حياة البطل).

٤ – مرحلة الاعتراف الاجتماعى بالبطل.

٥ – مرحلة الاعتراف الجمعى (القومى) بالبطل.

٦ – مرحلة البطولة الملحمية والجهاد الدينى[١٧].

٧ – مرحلة موت البطل (وتقديسه).

(١/٢) جيل الأجداد والآباء فى السيرة - مدخل تمهيدى

جيل الأجداد والآباء فى السير الشعبية العربية جميعها يمثل الثقافة السائدة فى المجتمع قبل ميلاد البطل الملحمى الذى تبشر نبوءة ميلاده بإرادة التغيير فى أنساق القيم التى يطمح الخطاب الملحمى فى تجسيدها والتعبير عنها.

فإذا بهذا الجيل تقوم ثقافته الذكورية على التمييز بين الرجل والمرأة، وهذا التمييز يقوم – بدوره – على العنف بكل أنواعه وأشكاله المختلفة التى تتعرض له المرأة العربية فى جميع مناحى حياتها ومراحل عمرها منذ لحظة الميلاد حتى موتها، وعلى الرغم من أن هذا الجيل قد ولد فى ظل تعاليم الثورة الإسلامية التى كرّمت المرأة، فإنه سرعان ما ارتد إلى قيمه القبلية الجاهلية حتى إذا ما بُشِّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودًّا وهو كظيم.

ويتجلّى هذا التمييز / العنف، أول ما يتجلّى فى السيرة فى رؤية هذا الجيل إلى المرأة الحرّة باعتبارها "جارية" و "حُرمة" (من الحرام / التحريم) وأن هذه المرأة أو الجارية لا وظيفة لها إلاّ أن "تجرى" فى خدمة المجتمع الذكورى، تلبية لمطالبه، وإشباعاً للجنس، وحفظا للنوع فى أحسن الأحوال، ومن ثم تبدأ السيرة بالتركيز على العنف الجسدى (الاغتصاب / القتل) باعتباره رمز الفحولة الذكورية، لتقدم السيرة – فى المقابل – نمطاً آخر من "الفحولة" الأنثوية القائمة على الشرف والعفّة والفضيلة، أو "البطولة الأخلاقية" النسوية فى مقابل البطولة الجسدية للرجل الذى لا يرى – عبداً كان أم ملكا – فى المرأة إلا "جسداً" لا عقل له ولا روح، بل لا خُلُق ولا مشاعر ولا أحاسيس، على نحو تؤكد معه السيرة أن جيل الأجداد والآباء بثقافته الموروثة، يمثل مجتمعاً عنصريا ضد المرأة، بما يستلب من كينونتها الإنسانية، وحقها الطبيعى / الشرعى فى الوجود الحر الكريم.

وقد عمد القاص الشعبى إلى غرس وتأكيد مقولاته، منذ الصفحات الأولى للسيرة، حيث وضع أيدينا مباشرة على غاياته، وحيث أدار حركة الصراع عنيفة موارة بهذه الغايات، منذ أن حدثنا عن مولد الأمير جندبة، فأبوه الحارث الكلابى يتزوج من أمه "الرباب"، وما أن تحمل منه حتى يموت (وكان زعيمَ قومه بنى كلاب وملكَهم الذى استطاع بشجاعة أن يهزم الكثير من القبائل، وأن يدخلهم فى حكمه وطاعته) فلما مات، وكانت زوجه "الرباب" على وشك وضع حَمْلها، ثار على قومه أصحاب الثارات للانتقام، ينهبون الأموال ويسبون النساء، فأشفقت الرباب من هذا المصير، فهرعت تحت جنح الليل هاربة من ديار بنى كلاب إلى حيث ديار قومها، واصطحبت معها عبدا لها اسمه "سلام" كانت تثق به، غير أنه كان يطمع فيها؛ إذ "كانت ذات حسن مشهود وجمال معقود" وها هى الفرصة تواتيه، فيجنح بها عن الطريق المعتاد، عن عمد، متعللا بخشية الأعداء أن يلحقوا بها، وما أن يبعد بها طويلا حتى يتوقف عند حافة غدير، وقد اطمأن إلى وقوعها تماما تحت سيطرته، فيراودها عندئذ عن نفسها، ويشرع القاص الشعبى فى تكثيف الضوء على هذا الموقف الدرامى العنيف تكثيفا يشعرنا بأهميته عنده، وبقيمة القرار فى مثل هذه اللحظة الحرجة، فالمرأة العربية المفجوعة فى زوجها، وفى مكانتها، والهاربة فى خوف وعجلة، تواجه أحد أمرين أحلاهما مرّ: إما الموت على يد هذا العبد الآبق الذى تملكت منه غرائزه، وظهرت فيه سمات الوحش الذى لا يرق لتوسلات، ولا تستثير نخوته أو رجولته ذكرياتُ الوفاء لسيده - أو الاستسلام لنزواته حفاظا على حياتها، فى هذا المكان المقفر الموحش، ولكنها ترفض فى قوة تستمدها من ضعفها ومن إيمانها بفضائل المرأة الحرة أمام هذه المساومة الخسيسة، فتقاوم هذا العبد مقاومة عنيفة، تشهدها صحراء خالية، ومياه قليلة تترقرق فى ذلك الغدير الضائع أو التائه - مثلها - وسط الصحراء. وتجتمع عليها كل هذه العوامل، الغضب والخوف والحسرة والمقاومة البدنية العنيفة لتسرع بساعة المخاض، إثر لطمة قاسية عنيفة يوجهها إليها ذلك العبد الآبق فتقذف بها إلى الأرض فى عنف، فتنفجر منها الدماء فى غزارة، إيذانا بساعة الميلاد، ميلاد الأمير جندبة، ويخاف العبد من منظر الدماء التى تتدفق، فيبعد عنها مذعورا، ليعود إليها

بعد حين، فوجدها تحتضن طفلها الوليد، وعندئذ يصيب العبدَ ذعرٌ شديد، ويأس حقير، فيستل سيفه ويقتلها، ثم يهرب تاركا الوليد إلى جوار أمه المخضبة بدمائها[١٨].

هذا الموقف الذى يُفجأ - بل يُفجع - به السامع أو القارئ منذ الصفحات الأولى يلفتنا لفتا إلى هذا الخط الذى شرعت تسير فيه السيرة فى إبرازها للبطولة النسوية، وذلك عندما تبدأ بهذه البطولة الخلقية، الواضحة الدلالة والمغزى.

وسرعان ما يتكرر هذا المشهد على نحو آخر، مع زوجة الأمير جندبة نفسه، فبعد أن ينشأ فى بيت أعدائه، وبعد أن يعرف نسبه وينضم إلى قبيلته يلتقى بفارسة عربية شجاعة تمتاز بالجمال والفصاحة، هى "قتالة الشجعان" (لاحظ نمطية الاسم ودلالته) وبعد أن يقهرها فى الميدان إثر مبارزة عنيفة كاد يفقد معها حياته بالرغم من بطولته الفائقة، وما أن يتزوجها حتى يتزعما معا قبيلة بنى كلاب، ويعيدا إليها مكانتها بين القبائل، حتى يحدث أن ينقذا بعد ذلك قافلة الخراج للخليفة عبد الملك بن مروان من أيدى جماعة تمكنت من الاستيلاء عليها، وتأبى نخوة جندبة وزوجه "قتالة الشجعان" إلا أن يصحبا القافلة إلى حيث الخليفة فى دمشق. وفى قصر الخليفة، يحدث أن يقع هشام بن عبد الملك بن مروان فى حب قتالة الشجعان، ويحاول أن يغريها بالمال تارة، وأن يبهرها - تارة أخرى - بمظاهر المدنية والحضارة فى دمشق، وهى زوجة "هذا البدوى الجلف" على حد تعبيره، فيسعى إلى إغرائها بعد ذلك بجاه أبيه، وبجاهه هو، وهو ابن الخليفة، فتبوء محاولاته جميعا بالفشل، ولكنه لا ييأس، بل يضمر أمرا دبره فى الظلام، حيث كمن - فى جمع كبير من فرسان أبيه - للأمير جندبة فى طريق العودة، وتدور رحى معركة غادرة، غير متكافئة تنتهى بقتل جميع رجال الأمير جندبة واختفاء زوجه قتالة الشجعان، ويمضى القاصّ بعد ذلك ليقص علينا المصير الذى آلت إليه فيقول:

"...وأما ما كان من أمر هشام بن الخليفة، فإنه لما أخذ قتالة الشجعان، أقام معها مقدار شهرين، وهو يراودها عن نفسها، وهى تمانعه، وتأبى ذلك، وكلما تقرب إليها نفرت منه، وكلما تبسم فى وجهها عبست وقطبت وأخذت تسبه وتشتمه وتنهره، فاغتاظ منها غيظا عظيما، ولما طال عليه الأمر، وخاف من انحطاط قدره بين

البشر (المجتمع الذكورى)، إذا ذاع عنه هذا الخبر، اغتاظ منها وقتلها، ولفها فى ثيابها، وأخرجها إلى دهليز القصر، وأمر الجوارى أن تدفن فى الليل"[١٩].

وهكذا تمتحن المرأة العربية - ومنذ بدايات السيرة - فى خُلُقِيَّاتها ومُثلها، فتؤثر الموت على أن تفرط فى عرضها، أو أن تتزوج بغير زوجها، وفاء له وإخلاصا، مهما كانت المغريات، حتى ولو كان ابن الخليفة نفسه. والحق أننا لو مضينا نتتبع هذه الغايات التى حفلت بها السيرة، لضاق بنا المقام، إذ سوف نلتقى بعشرات القصص التى تؤكد أخلاقيات المرأة العربية ومثلها، منها على سبيل المثال لا الحصر: قصة "ليلى والصحصاح"[٢٠]، وقصة "لبنى وغانم"[٢١]، ويصل الأمر أحيانا إلى أن تضحى الأم بطفلها، فيذبح أمام عينيها، على أن يثلم شرفها أو أن تخون زوجها كما حدث مرتين مع (نورا) زوجة البطال[٢٢] وغيرها كثيرات.

وتؤكد السيرة من ناحية أخرى - على المستوى الإيمانى- أن النساء لسن ناقصات عقل ودين - بالمعنى السلبى - فهن قادرات على بث الدعوة الإسلامية فى مجتمع الرجال نفسه، خاصة فى "بلاد الكفر"، وقادرات على مجادلة أصحاب المذاهب وأرباب الملل والنحل. وكثيرا ما يحلو للقاصّ الشعبى أن يضع نساء المسلمين فى مواقف إيمانية لا تحسد عليها، عندما تقع إحداهن فى الأسر، وتُخَيَّر ما بين "أن ترتد عن دينها أو يقتل وليدها" الذى يولد فى الأسر، فتؤثر أن يقتل وليدها - قمة التضحية الأنثوية - وتحتسبه عند الله[٢٣]، على عكس الأسرى الرجال الذين يؤثرون الردّة الدينية على القتل!

وقد تخيرت هذه النماذج التى نلتقى بنظائرها كثيرا منذ بدايات السيرة تأكيدا على أن ما سعى إليه القاص الشعبى أول ما سعى هو إبراز العنف الجسدى الذكورى المتباهى بفحولته المادية وبطولته البدنية إزاء البطولات الخلقية والنفسية للمرأة العربية ؛ تمهيدا للانتقال بنا إلى المحور الثانى، وهو أحقية المرأة فى المساواة مع الرجل، حيث يرتقى بها إلى مستوى البطولات العسكرية والسياسية، بعد أن تكون قد رسَّخت فى وجداننا وضميرنا الوجه الإنسانى للمرأة العربية، على المحور الأخلاقى. وهى صورة تتشابه فى أبعادها الملحمية مع الصور الإسلامية الصحيحة للمرأة؛ بما هى كينونة إنسانية فى المقام الأول.

وهكـذا تسـعى السـيرة – فـى أجزائها التمهيدية الأولى – إلى خلق وعى معرفى مفـارق أو مـناقض للوعى الذكورى المهيمن (الاغتصاب / القتل)، إذ تسعى هذه الأجزاء إلى إدانـة الـثقافة الذكوريـة وكشـف زيف المجتمع الذكورى، ورؤيته الدونية للمرأة / الأنثى ونظرته المشينة (الشبقية) لها.

(٢/٢) ميلاد البطل الملحمى (ذات الهمّة)

فـى ظل هذه الثقافة الذكورية وأنساقها يولد البطل الملحمى – رمز التغيير – فى السـيرة / الخطـاب، عـلى نحـو يؤكـد هذه الذكورية فى مجتمع أبوى لا يعترف للمرأة بأيـة حقـوق خاصـة أو عامـة. وعندئذ يتفنّن القاص الشعبى فى تقديم "بطل" الملحمة – مـنذ لحظـة مـيلاده – تقديمـا سـرديا دالاّ لـ "قضيته" الأمّ، وكاشفا فى الوقت نفسه عن الهُوَّةُ الشاسعة بين الواقع والخطاب فى مجتمع السيرة، فما أن يموت الملك الصحصاح– ملـك بـنى كـلاب – حـتى يـرث ولـده الأكبر – واسمه ظالم – المُلك والجاه، وسرعان ما يـبادر إلى إنكار حق أخيه الأصغر – واسمه مظلوم – فى هذا المُلْك من بعده (حتى يكون الحكـم وراثـيا فـى فـرعه وحـده) غـير أنه بعد أحداث دامية – يشهدها هذا المجتمع الـبطريركى – يضـطر الابـن الأكـبر فـى الـنهاية إلى الاعـتراف مـرغما بحقـوق أخـيه الأصـغر، ويـنـتهى الأمـر بيـنهما – مؤقـتا – إلى أن يكون الاثنان على رأس القبيلة فى الحكـم، غـير أن ظالمـا الـذى لم تكن نواياه صافية تجاه أخيه مظلوم، يستطيع أن يقنعه بـأن مَـنْ تنجب زوجته ولداً ذكرا انفرد بالحكم، فإذا جاء المولودان ذكرين تكون رئاسة القبـيلة قسـمة بيـنهما، وعـندئذ لم يجـد مظلـوم بُـدًّا مـن قبول هذا الرهان الظالم طبقا لتقاليد هذا المجتمع البطريركى الذكورى، بما هو تحدٍ سافر لحق المرأة، وتـهميش لها وتغيـيـب لكينونـتها، وعـدم الاعـتراف بحقهـا فـى المساواة مع الرجل! وهو ما تـفيض السيرة فـى إدانـته. وهكـذا تضـع السـيرة مـنذ الصـفحات الأولى فيها موضع التساؤل: مكانة المرأة فى هذا النظام الأبوى البطريركى الذكورى.

إذْ يحـدث أن تنجـب زوجـة "ظالمْ" ولدا ذكرا دعاه الحارث (لاحظ نمطية الاسم ودلالاتـه الجنسـية، وكـل أسمـاء السيرة بالمناسـبة أسمـاء ونعـوت نمطية دالّة) فأيقن بالفوز والاستئثار بالجاه والسلطان من دون أخيه مظلوم الذى وضعت امرأته أنثى، فلما

بُشِّـرَ بها ظل وجهه مسودا وهو كظيم.. فذلك معناه ضياع كل شيء فجأة من بين يديه، السلطان والملك والجاه والسيادة، ولم يكن غريبا بعد ذلك أن نراه يتنكر لابنته الوليدة وأن يُـنكر أمر مولدها تماما، ووفق معايير المجتمع الذكورى، ولم يكن ذلك إلا اعترافا بواقع الحال الذى يتنكر للمرأة، وينكر عليها أية حقوق، ومن ثم لا يتردد لحظة واحدة فى إبداء رغبته فى الخلاص منها (بالقتل)، غير أن قابلتها تشير عليه أن يعهد بها إلى أَمَـةٍ بيضاء من إمائه اسمها "سُعدى" كانت قد وضعت - حديثا - ولدا اسمه مرزوق، وتعده القابلة بأن تشيع أن زوجته قد وضعت ولدا ذكراً غير أنه مات لساعته! ويعهد الأب بابنته "لأمر أراده الله على حد تعبير السيرة" إلى هذه الأمة، ويوصيها بكتمان الأمر تماما. يقول الراوى: "هذا وقد واظبت أم مرزوق فى إرضاع الجارية، وسرها مكتوم، وكانت سعدى تأتى بها إلى أمها سرا فترضعها وتحن عليها، وقد سمتها فاطمة (والفطام من معانيه الرفض)، هذا وأبوها مظلوم لا يقر بها ولا يشتهى أن يراها؛ لأن البنت مكروهة بين الرجال ولا سيما بإزالة نعمة" [٢٤]. وما كان موقف الأب من ابنته إلا تعبيرا عن واقع ذكورى قائم ومهيمن، ويتسم بالجور فى موقفه من الأنثى ومن حقوقها، قياسا إلى موقفه من الرجل وحقوقه.

وأخيرا ثمة عنصر مهم من عناصر البنية السردية للسير الشعبية، هو ما يعرف باسم "نبوءة الميلاد" باعتبارها دالاّ سرديا ورمزيا يحرص عليه مبدعو السيرة ورواتها باعتباره "رؤيا" و "رؤية" تعكسان رغبة جمعية، أو بالأحرى حلما جمعيا، فى الخلاص أو التحرير الجمعى، وغايته عندئذ معالجة نقص تقويم إساءة أو تصحيح افتقار على مستوى الجماعة (حيث النبوءة / الرؤيا عندئذ واجبة التحقيق على نحو جمعى)، أما إذا كان النقص أو الافتقار المطلوب تصحيحه فرديا (أى ضد الجماعة وثقافتها السائدة)، فإنه لا نبوءة ولا "رؤيا" ويترك الأمر لإرادة البطل الملحمى وعزمه وعزيمته، ورأيه ورؤيته وبمدى وعيه بهذا النقص أو الافتقار الذاتى، على نحو ما حدث فى سيرتى عنترة وذات الهمّة، ويعود غياب هذا العنصر النبوئى إلى أن قضية تحرير الفرد / العبد فى سيرة عنترة، وقضية تحرير الفرد / المرأة فى سيرة ذات الهمّة، ليست من القضايا "الجمعية"، بل هى من القضايا "الفردية" التى تقوم على

الإرادة الواعية الفاعلة، وذلك أن قضايا التحرير هنا مسئولية ذاتية فى المقام الأول، وعلى الإنسان الإيجابى - ذكرا كان أم أنثى - أن يناضل من أجل الحصول عليها، وتحقيق ذاته الفردية فى آن.

وهكذا تقرر السيرة، منذ أجزائها الأولى أن تحرير الإنسان مسئولية الإنسان.

(٣/٢) مرحلة التنشئة الاجتماعية الاغترابية

لم تكتف السيرة بهذا الميلاد المشئوم للبطل - من وجهة نظر الأب - أو بهذا الاستقبال غير المرغوب فيه، تمهيدا للانتقال ببطلتها إلى "مرحلة التنشئة الاجتماعية الاغترابية، التى يتم فيها تهميش البطل وتغيبيه من ناحية، حتى يتسنى له - من ناحية أخرى - مواجهة ذاته بعيداً عن الثقافة السائدة، فيكون "هو هو، وليس هو هى" كما هو الشأن مع كل بطل ملحمى من أبطال السيرة الشعبية جميعا[٢٥]. ومن ثم كان على القاص الشعبى أن يتصاعد بالمرحلة إلى غايتها، فلا يكتفى بأن تكون بطلته أنثى مرفوضة، بل يضفى عليها ملمحاً دونيا آخر، هو العبودية، فجمعت بذلك بين سوأتين، الأنوثة والعبودية، عندما جعل ذات الهمة تُسبى مع ربيبتها سعدى فى غارة لبنى طى على قبيلة بنى كلاب، فينزل ذلك النبأ بردا وسلاما على قلب أبيها مظلوم[٢٦].

وبهذا تصل فاطمة إلى قمة ما تصل إليه الفتاة العربية من إذلال عندما تصبح أمة من إماء بنى طى، وأضحت من نصيب رجل طووى يدعى الحارث (لاحظ أيضا نمطية الاسم ودلالته الجنسية)، الذى بادر بتغيير اسمها إلى اسم من أسماء الإماء هو "شريحة" (بما هو اسم دال على منزلتها أو شريحتها الدنيا أو الدونية)، وتُرْغَم على رعى الإبل والأغنام والقيام بعمل الإماء، وتقبل ذات الهمة هذا الواقع على مضض بعد أن هدّدها سيدها بالسيف، آملة أن يكون لها قوم يأتون لخلاصها هى وسعدى التى كانت تعتقد أنها أمها، حتى يئست من الانتظار، غير أنها كانت قد أحست بوطأة العبودية تلهب مشاعرها وأحاسيسها، "إذ كيف يجوز للعبد أن يخدم عبدا مثله"[٢٧]. وسرعان ما كرهت هذا المجتمع الجائر "الملئ بالشرور" فانصرفت عندئذ تتسامى فوق واقعها الراهن والجارح بالتبتّل والعبادة "وقامت لحب ربها، ورمت الدنيا عن قلبها،

وصارت تصوم النهار وتقوم الليل حتى شاع خبرها، فسميت شريحة العابدة" (٢٨) . فى الوقت نفسه شرعت تدرك، معنى القوة، فى مجتمع لا يدين إلا للأقوياء "فطمحت بنظرها إلى الفرسان، وهم يتطاعنون فى الميدان فاشتدت بذلك همتها ونخوتها.."(٢٩) ومن ثم سعت إلى أن تعلم نفسها فنون القتال والفروسية.

وهذا يعنى – فى القراءة المعاصرة للسيرة – أن ذات الهمة (الأنثى / الطفلة) لم تعترف بهذا الواقع الأسيف الذى وجدت نفسها فيه، أو هكذا أراد لها الخطاب الملحمى فى السيرة، وعندئذ شرعت فى خلق "خطابها الخاص" بوعيها الفطرى لتتحول من خلاله إلى ذات فاعلة قادرة على تحليل الواقع وفهم الشروط التى تحكمه، ومن ثم مواجهته "بالسيف" كما واجهها "بالسيف" اتساقا مع طبيعة الخطاب الملحمى، وعلى نحو يكشف عن وعى عميق لذات الهمة بذاتها وبشروط الواقع الذى يتآمر عليها ويحرمها حق الحياة الحرّة الكريمة فى هذا المجتمع الذكورى الغاصب أو المعتدى عليها، وهو – ما يبلور – وشيكا – رؤيتها للحاضر والمستقبل، ويكشف عن طموحاتها وقدرتها "الملحمية" على تحقيقها على المستويين الذاتى والجمعى، الخاص والعام، وبذلك يصبح الخطاب الملحمى فى السيرة خطابا فاعلا ومؤثرا، تمتلكه ذات الهمّة وتمتلك معه مبررات تمردها وثورتها وإرادتها فى الخلاص من ربقة هذا المجتمع الذكورى، لتمتلك – عندئذ – عالمها أيضا، وتسترد به حقوقها المغتصبة، وشرفها المهدور وكرامتها الإنسانية... وهو ما يتجلى فى المواقف أو المشاهد السردية التالية:

"... وما أن ألبستها الأيام ثوب الجمال والكمال والفصاحة والمقال إلى أن بقيت كالشمس المضيئة"، على حد تعبير السيرة، حتى تعرضت لما يتعرض له أمثالها من الإماء، إذ يطمع فيها فارس من فرسان القبيلة، ويراودها عن نفسها فى صلف وغرور، ثم يتهددها ويتوعدها، فتدافع عن نفسها بكل ما تستطيع فتاة حرة غيور، وأخيرا تشكو أمرها إلى سيدها فاستهان بها، وظل الفارس يطاردها مستخفا بها دون أن يأبه لأحد، وقد أحس أنها لقمة سائغة تطمع فى مصانعة أمثاله من الفحول الأقوياء، وعندئذ لم تجد فاطمة بدا من أن تصطنع معه الحيلة حتى تقتله، وتضع بيدها حدا

لهـذه المهـزلة، وكان فى صنيعها هذا رد اعتبار لذاتها الأنثوية المنتهكة، بما هو جزء من خطاب السلطة أو الهيمنة الذكورية.

وكـان عـلى سيدها أن يدفـع الـثمن، فهـى أَمَة والحُرّ لا يؤخذ بثأره إلا من حرّ مـثله، فيقـبل بدفـع الدية، غير أنه يشرع فى قتل هذه الأمة التى تجرأت فدافعت عن شرفها، وكانـت سـببا فـى خـرابه على حد قول السيرة، لكنها راحت تتوسل إليه أن يهـبها جـوادا وسلاحا، وتعده بالثراء الفاحش... إلى أن وثق بها طمعا فى المال.. وكان ذلـك إيذانـاً بـبدء نشاطها الفروسى بالعـالم الخارجى (عالم الرجال) من حولها، وقد راحـت بعدئـذ تشنّ غاراتهـا الـناجحة عـلى القـبائل المجـاورة – اتسـاقا مـع طبـيعة المجـتمعات الـبدوية – وتجمع الأموال بعد الأموال لسيدها، حتى أغنته، وأغنت معه القبـيلة "غـنى لا فقـر بعـده"، وتـتكرر هجماتهـا الـناجحة تشـنها عـلى الصناديد من الفرسـان، فـى دهشـة مـن شـيوخ بـنى طى برغم صغر سنها، ومن ثم فقد أطلقوا عليها (داهـية بـنى طـى)(٣٠) ومـنذئذ "لم تخلـع عـن جسـدها الحديـد وملابـس المـيدان صيفا وشـتاء"(٣١). يقـول الـراوى "فـلما استعظم مشايخ بنى طى فعالها وهول قتالها واشتهار أمرها، وقد خف اسمها على ألسنة الناس، صاروا يسمونها ذات الهمة"(٣٢) وقد غدت– بمـا تمتلك من همم الرجال على حد قول السيرة – حامية بنى طى بلا منازع، مؤكدة – بذلـك الفعـل الفروسى – أنها لا تقل عن فحول الفرسان شأنا أو شأوا، شريطة أن يسمح لهـا المجتمع الذكورى، وأنها قمينة بأن تلعب هذا الدور البطولى متى فُكّ عقالها، وتم الاعتراف بحقوقها وكينونتها.

(٤/٢) مرحلة الاعتراف الاجتماعى

مـن سمـات هـذه المـرحلة وقـوع مجابهـة فروسية (عسكرية) بين البطل وأبيه، تنـتهى بانتصـار الـبطل وأسـر الأب، ثـم يكـون الـتعارف المفاجئ بينهما، والاعتراف بـالابن / الـبطل الـذى يشـرع يومـئذ فـى العودة إلى جماعته الأصلية، والتواصل معها، والاندمـاج فيها والالتحام بها، وغايتها عندئذ "الاعتراف الاجتماعى" بالبطل وتحقيق "بطولـته الاجتماعـية"، بعـد تهميشه وتغييبه زمانا طويلا(٣٣)، وبذلك يستعيد حقوقه الإنسانية / الطبيعية المغتصبة.

إذ انـتهزت قبيلة بنى طى هذه البطولة الفروسية البازغة لذات الهمّة، فهرعوا

إلـيها لـتأخذ بثأر قديم لهم عند بنى كلاب منذ (الغارة التى سبيت فيها ذات الهمة)، وتعدهـم بذلـك دون أن تـدرى أنهـم قومهـا.. وتشن الغارة تلو الغارة حتى يتصدى لها أبوهـا مظلـوم فـى الميدان ليمنع عن قبيلته شرها، دون أن يدرى أحدهما حقيقة الآخر. وبذلك مضى بنا القاص الشعبى مرة أخرى إلى تصعيد الموقف الملحمى، عندما جعل ذات الهمة تلتقى بأبيها فى ميدان القتال لقاء يهتز معه وجدان القارئ وجمهور السيرة فى الوطن العربى . ويسهب القاصّ فى وصف هذا اللقاء متعمدا أن يرينا قيمة ذات الهمة، تلـك الـتى لم يكـن يشـتهى أبوهـا أن يراها، وفرح يوم سُبِيَتْ؛ لأنه لم يكن يرى فيها أكثر من طرف سالب مقرون بضياع المُلْك والسلطان.

ومجمل الموقف ينتهى بأن تأسر ذات الهمة أباها، وتقوده أسيرا ذليلا إلى شيوخ بـنى طـى لـيأخذوا بـثأرهم مـنه، أو يـروا رأيهـم فيه، فكان أن قرروا قتله فى احتفال مشـهود تشـهده بـنو طـى جمـيعها، غـير أنه فى الليل، تتدخل سعدى لتعرف الابنة بأبـيها والأب بابنـتـه، فـى مشـهد ملحمى خلاب يدين كل ما يعتقد المجتمع الذكورى فـى كـون المـرأة عنصـرا سـالبا، ويشـعر الأب عـندئذ بخطـئه وخطيئته، خاصة بعد أن تخـلى أخـوه الملـك ظـالم عـن نصرتـه أو نجدته، وعندئذ يُضطر "سيدها" الحارث إلى أن يـرد لهـا حريـتها لتعود إلى قومها أو جماعتها الأصلية التى أنكرت عليها يوما ما حق الحـياة! ولـتأخذ بعـد ذلـك موضع الصدارة فى جماعتها كالرجل سواء بسواء، بعد أن كانـت قـد أبعدتهـا أو أنكـرت حقهـا فـى الوجـود، لا لذنب جنته سوى أنها أنثى فى مجتمع لا يعترف إلا بالرجال.

كـان طبيعـيا بعـد ذلـك أن يَـنْفَسَ علـيها عمها الملك ظالم الذى رأى فيها منافساً خطـيراً له ولولـده فى حكم القبيلة وإدارة شئونها (السياسية). وبينما يشرع فى التآمر علـيها يحـدث أن يقـع ولـده الحـارث فـى حـب ذات الهمة ويطمع فى الزواج منـها... فيـبارك ظـالم هـذا الحـب، وراح يشـجع ولده الحارث فى حب ذات الهمة ويرغبه فى الـزواج مـنها؛ وذلـك لاحـتوائها واحـتواء نفوذهـا، إذ يـرى أنهـا "إذا صـارت لولـده انكسـرت حرمـتها، وقل نشاطها، وذهبت قوتها، فإن أباها مظلوما قد استطال بها إلى الغاية، وبانكسارها نبلغ نحن من أبيها سائر الأغراض"(٣٤).

غـير أن ذات الهمـة تكشف الحيلة، وترفض الزواج من الحارث "فلست أريد لى

بعلا إلا سيفى هذا"[٣٥] فى مجتمع لا يدين إلا للأقوياء. ويزداد الحارث إلحاحا، وتزداد هى رفضا لهذا الزواج الإجبارى الذى لا خيار لها فيه، حتى بات الحكم بينهما للسيف، إذ "لن أتزوج إلاّ ممن يقهرنى فى الميدان.." ويقبل الحارث مغترا بقوته، مفتونا بشجاعته، بيد أن ذات الهمة تهزمه هزيمة نكراء أمام جموع القبيلة كلها، ولم ينس الحارث لها هذا الأمر.. غير أنه فى النهاية توسل بالخليفة نفسه الذى أرغمها على الزواج منه، فهو ابن عمها قبل كل شئ (!) لكنها برغم هذا لم تسمح له بمعاشرتها، حتى كان ما كان من أمر مؤامرته الدنيئة والدخول بها، بعد أن دس لها مخدرا فى شراب، فلما أفاقت، هددته بالانتقام... لكنها كانت قد علقت منه بولدها الأمير عبد الوهاب، ونفذ المقدور، على حد تعبير السيرة (حيث لا رهبانية فى الإسلام، وبالمناسبة السير الشعبية جميعها تدين مجتمع النساء الأمازونيات)، وحسبها أنها أعلنت الحرب عليه، أو بالأحرى على ثقافة الصمت الذكورية إزاء هذا العنف / الاغتصاب، وإزاء ما كان مسكوتا عنه فى هذه الثقافة، وأنساقها المعرفية، ومعاييرها السائدة التى تكرس القهر والاضطهاد والعنف، بتأييد من الملك "ظالم" وقاضى القضاة عقبة شيخ الضلال، على حد تعبير السيرة، أو البطل الشرير فيها.

وهذا التمرد على الزواج – فى دلالته العميقة على مستوى المكبوت الأنثوى – يأتى به القاص الشعبى باعتباره دالا مباشرا على تمردها ضد النسق الثقافى الذكورى المهيمن، الذى يفرض عليها مثل هذا الزواج التعسفى ممن لا تحبه، أو ترضى به زوجا، حتى لو كان ابن عمها، ما دام ليس لها كفاء، بمعايير القوة الجسدية التى كان يتباهى بها قبل أن تهزمه على مرأى من القبيلة / الثقافة، وتظهر "زيف" القيم الذكورية الطاغية.

(٥/٢) **مرحلة الاعتراف الجمعى (القومى بشقيه السياسى والعسكرى)**

ما تلبث أن تقوم الحرب بين العرب والروم، وتستأنف أعمال القتال من جديد على الحدود، فيما يعرف باسم حرب الثغور، وتعجز قوات "المنصور" الخليفة العباسى، عن مواجهة هجمات الروم المتلاحقة، فيلجأ إلى الاستعانة ببنى كلاب أبناء الصحصاح الذى كان يحمى الحدود الإسلامية فى عهد بنى أمية، وتنضم ذات الهمة إلى

الجـيش المسافر إلى الحـدود، حيث تبلى بلاء حسنا فى هذه الحروب، وتحيل الهزائم المتـتابعة للمسـلمين إلى نصـر ساحق " بفضل رجاحة عقلها وقوة سيفها..."، وكان ذلك إيذانـا بـبدء الجهـاد الخارجى للمرأة.. (أو مرحلة البطولة الملحمية لذات الهمة) التى ارتبط اسمها فى الملحمة بالنصر، فإذا ما غابت لسبب خارج عن إرادتها كانت الهزيمة مـن نصـيب المسـلمين، برغم أن فى جيش المسلمين كثيرا من الأبطال المشاهير والفوارس الصـناديد... ويحلـو للقـاص أن يـردد هـذه النغمة الملحمية طوال السيرة.. فى وجودها يـتحقق النصـر، وفـى تغيـبها أو "تغييبها" تكون الهزيمة، حتى أضحى مصير الدولة كـلها مرتـبط بوجودها أو غيابها، بين دهشة الخليفة العباسى الرابض هناك فى بغداد الـذى لم تصـدق أذنـاه ما كان يسمعه عنها من بطولات، وظل يسخر منها طويلا.. وبين دهشـة ملـوك الروم الذين نزلت عليهم "كالبلاء المصبوب" على حد تعبير السيرة، ومن ثم كان اسمها فى بلاد الروم عظيما[٣٦].

ولم يكن عبثا أن تكون أول حرب كبرى تشارك فيها ذات الهمة، وتخوضها ضد الـروم أن يكـون جـيش الـروم بـزعامة امرأة أيضا هى "ملطية" بنت ملك الروم، وكانت ملطـية قـد تمكنت من الاستيلاء على الثغور الإسلامية، وهزيمة أبطال المسلمين، حتى سمح الخلـيفة لـذات الهمـة بقيادة جـيش بـنى كـلاب، وحيث كان اللقاء فى الميدان، فتمكنـت ذات الهمـة من محاصرتها وحرق الحصن كله، حصن ملطية، والاستيلاء على هـذه المديـنة الحدوديـة، بموقعها الاستراتيجى – وكانت قد أنشأتها "ملطية" وسمتها باسمها.

إن المرأة العربية إذن لا تسعى إلى تحقيق وجودها "العام" فى الداخل والاعتراف بـه فحسـب، بـل فـى الخـارج أيضـا. وبعـد أن تسـتولى الأميرة ذات الهمة على مدينة ملطـية، تعـيد بـناءها وتحصـينها مـن جديد، وتجعل منها عاصمة للثغور الإسلامية، وتستقر فيها، وتتزعم جيش بنى كلاب، بمباركة الخليفة، وتتفاوض مع ملوك الروم، وتعقـد المعـاهدات، وتقضـى بـين المتخاصـمين فـى "جيش الموحدين" كما تروى السيرة. "وكانـت سياسـتها سـلاحا ذا حدين، فهى تهدف من ناحية إلى توحيد صفوف قبيلتها تحـت لـواء الخلـيفة، مـنعا لحـدوث الفـتن والاضطرابات، إذ كان مبدؤها أن الحياة لا

تخذل صاحب الحق... ومن ناحية أخرى تستقل برأيها عن الخليفة إذا رأت أن المصلحة العامة تقتضى ذلك... ثم كانت فضلا عن ذلك تمتلك صفتين يتسم بهما القائد الناجح وهما الشجاعة والإقدام، وقوة الشخصية. فإذا أضفنا إلى ذلك حكمتها فى سياسة الأمور، فإننا ندرك أن عوامل النجاح كانت مهيأة لذات الهمة لأن تكون قائدة لجيش بنى كلاب..."، كما يقول أحد الباحثين المعاصرين[٣٧]، محققة بذلك ذاتها الجمعية، فى سبيل النفع العام.

(٦/٢) مرحلة البطولة الملحمية

بعد هذه المراحل الخمس السابقة التى تم فيها - على مستوى الخطاب الملحمى- "تكوين" أكبر شخصية نسائية (ملحمية) فى تاريخنا الأدبى"[٣٨] وفي الآداب العالمية، لتبدأ بعد ذلك أطول المراحل فى حياة البطل الملحمى العربى - ذكراً كان أم أنثى - باعتبارها المرحلة الكلية التى يتم فيها تحرير الأمة من كل نير خارجى، وفيها تتحقق الذات العامة للبطل (على كل المستويات السياسية والعسكرية والدينية والقومية) فيما تسمى فى السير الشعبية باسم مرحلة الجهاد الدينى (بما هو جهاد عقائدى وسياسى وعسكرى بمفاهيم العصور الوسطى).

وهو ما نسبه رواة السيرة إلى ذات الهمّة (بعد أن تحققت ذاتها الفردية) عبر أربعة وستين جزءا من أجزاء السيرة (ثلاثة آلاف صفحة تقريبا) لتحقيق ذاتها العامة / الجمعية، من خلال "الجهاد" ضد الروم، حتى لقد نالت ما يطمع فيه أو يطمح إليه أشد الرجال شجاعة وإقداما. ولم يكن الأمر سهلا أو ميسورا طيلة هذه الأجزاء، فما أكثر ما تنكر لها الخلفاء ولم يستمعوا إلى رأيها أو "شورها" وكثيرا ما كانوا يفعلون، فحقت عليهم الهزائم الداخلية والخارجية! وهو أمر لا يغيب مغزاه، ولا تخفى دلالته على جمهور السيرة - لكنها سرعان ما تهرع إلى نجدتهم ونصرتهم "غيرة على الإسلام".

ومن ثم لا غرو أن يعترف لها الخلفاء بأنهم "عتقاء سيفها"، وأن يدينوا لها باسترداد عروشهم[٣٩]، وهى فى الوقت نفسه تربط طاعتها للخليفة بقدر ما يطيع الله فى "المسلمين"، فإذا ما خرج عن طاعة الله وظلم "المسلمين" خرجت عليه، وساعدت الثائرين والمتمردين، واستردت لهم حقوقهم، على الرغم من إيمانها الشديد بوجوب

طاعـة "أولى الأمـر" فضـلا عـن كونـه "ابـن عـم رسـول الله"، وهو أمر له بُعده فى وقائع السيرة وأحداثها، خاصة إذا ما تعرضت " الخلافة " نفسها للخطر (وهو أمر لا يحدث إلاّ إذا طـردها الخلفاء مـن خدمـتهم) وعـندئذ يهـرع الخلفـاء إليها واثقين من صفحها "لأنهـا امـرأة تغـير عـلى دين الإسلام، وتحامى عن المسلمين"[40] ولأن "هذه المرأة فيها ديـن ويقـين، ولا يسـعها فـى ديـنها أن تقعد عن نصرة الإسلام"[41]. وعلى الرغم من أن جـزاءها مـن الخلفـاء كان جزاء سِنِمّار فى معظم الأحيان، فإنها كثيرا ما تردد "والله ما أركـب الخـيل طلـبا للفخـر أو الجـاه والسلطان، ولكن للجهاد فى سبيل رب العباد"[42] فـإذا مـا تمرّد ولدها أو جيشها عن نصرة الخلفاء لجحودهم دوره قالت فى حزم: "والله يـا ولـدى ما كنت أخترق الوقائع وأخوض المعامع إلاّ طلبا للجهاد فى طاعة رب العباد، وما وَفَى لنا أحد من الخلفاء حتى يفى لك المأمون"[43].

ومعنى هذا أن أمر الاعتراف "السياسى" بحقوقها قد ظلّ رهناً بإرادتها وهمتها (مـن هـنا كان لقبها: ذات الهمّة) حتى ليصبح اسمها مرتـهنا فى هذه المرحلة الملحمية مـن حـياتها بكـل الوقـائع السياسـية والحـروب العسكرية، دفاعا عن الإسلام (الأرض والإنسـان والمعـتقد) إلى أن غـدت فـى نظـر الـروم قـبل العـرب وعلى حد تعبير السيرة "نصـف الإسـلام"[44] وهـو تعـبير ثـورى أو حداثـى – على مستوى الخطاب الملحمى – آنذاك، باعتباره تعبيراً يعادل مقولتنا المعاصرة "المرأة نصف المجتمع".

وهـى تـارة أخـرى مـع ولدهـا تمثل "الإسلام كله" على حد تعبير السيرة – منذ الـبداية – عـند سردها لـ "نبوءة الأحداث"[45] فى إشارة دالة إلى وجوب تكامل البطولة النسـوية مـع الـبطولة الذكوريـة مـن أجـل "الجهـاد فـى سـبيل الله" بالمعـنى العقـائدى والقومـى والسياسـى والعسـكرى لـلجهاد، كمـا سبق أن أشرنا، ولهذا أيضا ليس محض مصـادفة أن تعقـد الـبطولة الملحمية فى السيرة لبطلين ملحميين، لأول مرة، فى سيرنا الشـعبية، أحدهمـا الأمـيرة ذات الهمة، والأخرى لابنها الأمير عبد الوهاب، حتـى لا تـتهم السيرة بالتعصب للأنوثة على حساب الذكورة، وتقع عندئذ فى "المحظور" الذى وقع فيه التطرف الذكورى. وليس محض مصادفة أيضا أن يكون عنصر الربط فى السيرة بـين الـبطل الأنـثوى والـبطل الذكـورى هـو عنصـر "الأمومـة" المقـدّس، ليس مع ولدها

فحسب، بل مع كل رجالات السيرة ونسائها.. ومن ثم لا غرو أن يخلع عليها الخليفة لقب "أم المجاهدين"[٤٦] الذى يلزمها بعد ذلك، وطيلة حياتها. وهو أيضا أمر لا يخلو من دلالاته الرمزية والثقافية، ولذلك فهى لا تتردّد فى إعلان الحرب على الخليفة الشرعى لإنقاذ قادة المجاهدين من غدره وبطشه، أو كلما تقاعس فى الذود عن "الإسلام" ضد أعداء الداخل والخارج على السواء.

وتتجلّى أمومة ذات الهمة فى دفاعها عن ولدها - بعد أن اتهمت فيه - حتى تمكنت من إلحاقه بنسبه بعد أن تنكر له أبوه، بسبب لونه الأسمر (اللون السيميولوجى لأبطال الملاحم والسير الشعبية جميعا، باعتباره لونا قوميا فى مواجهة الجنس الأصفر المغولى، والأبيض الرومى والصليبى) وتشرع بعدئذ فى تعليمه - بنفسها - أصول الدين وفنون الشعر ولغات الروم، كما تقوم بنفسها أيضا على تدريبه وتعليمه فنون الفروسية والقتال، حتى إذا ما اشتد عوده قدمته على نفسها فى إيثار ليتبوأ مركز الصدارة من المجاهدين ويشاركها قيادة جيش الثغور، وتقف منه - فى الوقت نفسه - موقف العقل المدبِّر والملاك الحارس، تنقذه إذا تعرض للهلاك، وتخلّصه من الأسر إذا تكاثر عليه الأعداء، وتخوض من أجل "خلاصه" المخاطر والأهوال، حتى "ولو كان فى حِجْر الخليفة!"[٤٧].

ويظل رواة السيرة الشعبيون - وهم كثير - يمثلون الوعى الجمعى بهذه القضية "الإنسانية" الضخمة، قضية التحرير النسوى - ويسردون مئات الوقائع والأحداث والبطولات النسوية - التى تؤكد/ تبرهن على حق المرأة فى ذلك - عبر ثلاثة آلاف صفحة - منذ عهد الخليفة المنصور وحتى عهد الواثق بالله (لاحظ أن هذا هو عصر العافية السياسية للدولة الإسلامية تاريخيا) وما "قصص" تلك الوقائع والأحداث والبطولات - على مستوى الخطاب - إلاّ أدلة وبراهين سردية، أى فى "المتخيّل السردى" يسوقها الرواة الشعبيون تأكيداً لدور المرأة العربية، وفضائلها، وقدرتها على المشاركة فى صنع الحياة العامة، وتحمّل نصيبها، جنبا إلى جنب مع الرجل فى "صناعة التاريخ"، ومن ثم - أخيرا - حقها فى المساواة به، إذ جعلتها السيرة قادرة على مشاركة الرجل فيما يعتز به من فضائل ومآثر ذكورية، طالما استأثر بها طويلا،

وعلى رأسها الفروسية - بخلائقها النبيلة - والحكمة والشجاعة والإقدام، وما يرتبط بذلك من جهاد بدنى (بالسيف). فإذا هى - فى السيرة - أهل لأن تتجمع عندها هذه الصفات التى تؤهلها للتبريز فى ميدان القتال تبريزا يضعها فى مكان الصدارة، وينتزع لها حق المساواة مع الرجل فى مسئولياته وحقوقه، ولا سيما الدفاع عن أمتها، سياسيا وعسكريا، وبخاصة فى اللحظات الحاسمة والحرجة من تاريخ أمتها.

ومما يؤكد وعى القاص الشعبى بقضيته المحورية فى هذه السيرة الرائدة أنه لم يكتف باختياره وتركيزه على سيرة الأميرة وحدها، بل تخير إلى جانبها نماذج نسوية أخرى لتأكيد قضيته. ومما هو جدير بالذكر أن القاص فى تخيره للنماذج والشخصيات النسوية الأخرى لم يتحيز خلالها للمرأة العربية المسلمة وحدها، بل للمرأة العربية بعامة - بما هى كيان إنسانى حى - فى غير تعصب لجنس أو لون أو دين، إيمانا منه بقدرة المرأة ودورها الإيجابى فى الحياة العامة، حيث نراه يتخير نماذج مختلفة - فى عناية تامة - ويرسم شخوصها فى دقة ملموسة الغايات والأهداف، سعيا وراء تأكيد المعنى الذى يرمى إليه، وتأكيدا للقضية التى يحاول إثباتها وتثبيتها؛ شريطة أن تكون المرأة كفأً للدور الذى تلعبه، ولهذا الحق المقدس الذى ينبغى أن تناله فى المساواة مع الرجل، ومن ثم لا غرو أن تتعدد النماذج البطولية النسوية التى تحفل بها هذه السيرة فى قصص تعضيدية.

من هذه النماذج (ميرونة) بنت البطرق[٤٨]، وشخصية "زنانير" بنت الملك بولس[٤٩]، وهناك (القناصة) بنت مزاحم[٥٠]، وهناك الملكة (ميمونة)[٥١]. وهى نماذج لا تقل فى بطولتها أو شجاعتها عن الأميرة ذات الهمة نفسها، بل تفوقها أحيانا فى الميدان (وعندئذ يعزو القاص أسباب نصر الأميرة عليهن إلى الجانب الروحى)، وغير هذه النماذج كثير جداً مما تحفل به السيرة، وكلها تشير بالدليل تلو الدليل إلى تأكيد قدرات المرأة عموما وإمكاناتها "الإبداعية" غير المحدودة، ومن ثم حقها فى المساواة مع الرجل (على مستوى الخطاب)، وإن كان قد استأثر بها لنفسه (على مستوى الواقع).

لهذا ليس محض مصادفة، بل هو أمر لا يخلو أيضا من مغزى دالّ، حين تكون بطلة الملحمة، الأميرة ذات الهمّة هى الشخصية البطولية الوحيدة التى لا أصل

تاريخيا لها، بالإضافة إلى شخصية البطل الشرير أو البطل المضاد قاضى القضاة عقبة شيخ الضلال على حد نعت السيرة له، باعتباره رمزاً للنفاق الدينى للسلطة، وباعتباره متآمراً بليل لاغتصاب الخلافة (لولا يقظة ذات الهمّة وولدها عبد الوهاب، وأبى محمد البطّال، البطل المساعد) وفيما عداهما من الشخصيات الأساسية فى السيرة فإنهم ينتمون إلى التاريخ(٥٢).

(٧/٢) مرحلة موت البطل (وتقديسه)

ما أن يتسنم البطل ذروة البطولة الكونية فى السيرة، آخر مراحل دورة الحياة الملحمية، وينتهى من تصحيح النقص وتقويم الافتقار بكل أنواعه: من الفردى إلى القومى إلى الكونى(٥٣)، حتى تحين نهايته (فالموت وحده هو الذى يمكن أن يقضى عليه) ما دام كائنا بشريا، وتعد "الهزيمة" هنا اختباراً تمجيديا للبطل تؤكد فوزه بالخلود الدنيوى، ثم يأتى مقتله غيلة أو بالأحرى استشهاده سببا فى الفوز بالخلود الأخروى أيضا(٥٤).

غير أن المؤلف الجمعى لهذه السيرة أبى أن يرتفع بذات الهمة إلى مصاف الأبطال الملحميين فحسب، بل آثر أن يرتقى بها أيضا إلى مرتبة القديسين وأولياء الله الصالحين من الزهاد والعبّاد الأتقياء(٥٥)، وربما كان ذلك أمراً طبيعيا فى سيرة تتغنى بالجهاد فى سبيل الله، وترى فى الجهاد الدنيوى "الجهاد الأصغر"، ولذلك ما كادت الأميرة ذات الهمة تعود إلى وطنها حتى بدأ "الجهاد الأكبر" على الرغم من أنها طالما "اشتهت أن تلقى الله من تحت سنابك الخيل فى أرض المعارك"(٥٦).

ولكن هذا المؤلف يأبى الله أن تموت فى صومعتها باعتبارها قديسة (على نحو يذكرنا - فيما بعد - بقصص جان دارك المحاربة والقديسة الفرنسية المعروفة) وبذلك تكون بطولتها قد جمعت فى أعطافها كل ضروب البطولة الدينية والعسكرية، العقلية والنفسية، المادية والروحيّة، مؤكدة بذلك حقها فى الوجود الحرّ الكريم، كالرجل سواء بسواء، ومحطمة مجتمع الحريم ليحل محلة مجتمع الحرائر، ليشارك المجتمع الذكورى فى صناعة الحياة، ولا يكون عبئا أو عالة عليهم أو عنصرا سالبا أو مستلبا فى المجتمع.

وبهذا "تكون سيرة الأميرة ذات الهمّة من أولى الوثائق الأدبية العالمية التى اتجهت إلى الكلام عن هذه القضية المهمة من مكانة الإنسان، أعنى مكانة المرأة"(٥٧).

وبهـذا أيضا تكون السير الشعبية على مستوى الخطاب الملحمى قد أعلت من شأو المرأة، ورفعـت مـن شـأن العلاقـة بـين الذكـورة والأنوثـة إلى مـا يجب أن تكون عليه من سمو إنسـانى، هـو الأصل فى طبائع الأشياء، كما خلقها الله. وبهذا أيضا تكون السيرة إحدى ملاحـم الحـرية فـى الـتراث الشـعبى العـربى الـتى تنشد أول ما تنشد تحرير الفرد – رجـلا كـان أم امـرأة – تماما مثل سيرة عنترة بن شداد، كلتاهما تطلب أو تنشد "العدل الاجـتماعى" والمسـاواة (الـتخلص مـن ربقـة التمييز العنصرى القائم على اللون والطبقة والجنس والنوع) باعتبار ذلك المطلب وسيلة وغاية فى آن.

وبهـذا أيضـا تؤكـد السـيرتان أن تحريـر الفـرد – رجلا كان أم امرأة – هو العامل الأساسـى فـى تحريـر المجمـوع أو الجماعـة، وأن تحريـر الـذات الفـردية هـو المقدمـة الطبيعـية لـتحرير الذات العامة، وأنه لا حريّة للجماعة نفسها إزاء أعدائها بغير حرّية أفـرادها، إذ لا بـدّ – أولا – من تحرير الفرد داخليا حتى يتمكن من المساهمة فى تحرير المجمـوع خارجـيا، أو بتعـبير معاصـر: إن تحقـيق الحـرية الاجتماعية – التى افتقدها الإنسـان العـربى طويـلا – هـى المقدمـة المنطقـية لتحقـيق الحـرية السياسـية، والإطـار الصحيح لها، وهى قضية كانت – وما تزال – أخطر قضايا الإنسان عبر تاريخه الطويل.

وبهذا – خامساً وأخيرا – تأتى هذه السيرة – على مستوى الوعى أو اللاوعى فى هـذا الخطـاب المـلحمى الجمعـى – مساوقة لمقولـة سـيمون دو بوفـوار بعد ذلك بمئات السـنين، مؤكـدة "أن الشخص لا يولد امرأة، بل يصبح امرأة" ضمن واقع ذكورى متسلط وثقافـة ذكوريـة مهيمـنة؛ ومن هنا يبقى الخطاب خطابا والواقع واقعا (فى مجتمعاتنا العربـية)، وحسـبه أنه خطاب هامشى (بما هو خطاب شعبى حداثى) نقيض، استطاع تعرية الخطاب السائد والمهيمن.

حواشى البحث ومصادره

١- السيرة الشعبية هى المصطلح العربى الموازى للمصطلح الأدبى العالمى "الملحمة الشعبيةFolk Epic"، باعتبارها نوعا أدبيا Genre، قصصيا جمعيا، شفاهيا، بالغ الطول، تتمحور موضوعاته حول الماضى القومى البطولى (والمقدّس)، ويحكى بطريقة سردية - شعرية أو نثرية - تاريخ الأبطال، ومآثرهم البطولية والتاريخية والإنسانية، وفى ضوء هذا التأريخ الفنى أو القصصى لهؤلاء الأبطال الذى يصدر عن عاطفة جماعية - لا فردية - يتحقق الماضى القومى المثالى والتاريخى للأمة - فنياً - كما ينشده الوجدان الشعبى العربى، أى كما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن.

- لمزيد من التفصيل، انظر: محمد رجب النجار : التراث القصصى فى الأدب العربى (مقاربات سوسيو - سردية) المجلد الأول. ص ١٦٩ - ١٧٨، ذات السلاسل للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٥.

٢- الملاحم والسير الشعبية أكبر أنواع الأدب الشعبى العربى كماً وكيفا، وأوثقها ارتباطا بقضايا المجتمع العربى، وأنساقه الاجتماعية والثقافية، السياسية والقومية، وأكثرها تعبيرا عن آمال الشعب وتطلعاته، أحلامه وطموحاته، رؤاه وتصوراته.. وأفضلها تصويرا للأيديولوجيا الشعبية - إذا شئنا استخدام مصطلح معاصر - وأبعدها عمقا فى استيعاب هذه القضايا وأوسعها معالجة، وأشملها فى المكان والزمان والجماعة، بواسطة أبطالها الملحميين الشعبيين، على اعتبار أنهم الحَمَلة المباشرون للفعل الملحمى، فى السيرة، والمعبرون عن طموحات أمتهم، والنماذج المشخصة للمثل العليا - فى هذا التصور الملحمى - كما يراها المجتمع الشعبى العربى، ويؤمن بها، ويطمح إلى تحقيقها والاقتداء بها؛ وقد جسدتها هذه السير والملاحم التى كان مبدعوها ورواتها وجمهورها على وعى بها، وبالأنساق الفكرية والجمالية التى تعالجها، ولسنا نغالى فى ذلك.. فالفيلسوف هيجل - فى دراسته للأدب الملحمى - يدرك بصورة رائعة هذا الطابع الجمعى

العـام لقضـايا البطل الملحمى، ويرى فيها "تجسيدا شاملا للروح القومى"، "وأسسا حقيقـية لوعـى الشعب"، بالمعنى الدقيق للكلمة، كما يدرك بصورة رائعة أيضا أن الفعـل المـلحمى يجـب أن يـنطلق مـن الفرد الملحمى، أو من الأفراد - وهذا صحيح تماما فـى الأدب المـلحمى العربى - وأن هذا الفعل الملحمى يجب أن يكون إظهارا حـرا، لما فـى أعمـاق الشخصيات؛ فهـذا هـو القـانون الأساسـى الذى يحكم هذه الشخصيات الملحمـية، المثالـية والعظـيمة، فـى حيويـتها، وفـى الكيفـية الـتى يظهـرون بها ملحميا، على اعتبارهم طبائع داخلية متكاملة ومتناغمة، فيعبرون عندئذ عن تطور المزاج القومى للأفكار وعن خاصية النشاط.

وينمو الفعل الفردى الملحمى فى رأى هيجل بالاستناد إلى أساس الحالة الملحمية العامـة للمجـتمع و للعـالم، هـذه الحالـة الـتى تحقـق بوجودها، طبعا وبصورة ذاتية، الوحـدة المنسـجمة بين الإعراب الحر عن الذات الفردية للبطل الملحمى، وبين الأهداف الملحمـية القومية العامة، ويندمج الفعل الفردى بالحادثة الملحمية التى تتصف بأهمية شـعبية عامـة.. وهكـذا صـور هـذا الفيلسـوف العظـيم بصـورة صحيحة طبيعة العلاقة المتـبادلة بـين المبادئ الملحمية - الفردية وبين المبادئ الملحمية الجماعية داخل الملحمة والجماعة، كذلك علاقتها الديالكتية dialectical، هذه العلاقة التى بفضلها لا يصبح امـتلاء مظاهـر النشـاط الشخصـى متعارضا مع الأساس الشعبى الجماعى، بل تصبح هى نفسـها عـاملا مسـاعدا لظهورهـا . إن أهـم مـا يميز الأدب الملحمى - كما يقول - ليس الطـابع الفـردى، بـل الانسجام الاجتماعى، ويعتقد هيجل أن المضمون الأساسى "لعصر البطولة" لا يتمثل فى الغزوات العدوانية التى يبيتـها الزعماء العسكريون الباحثون عن المجـد الشخصـى الذيـن برزوا من بين صفوف القبيلة، خلال صراعاتها الداخلية (مثل عـنترة عربـيا) أو هجـرتها الخارجـية (مـثل أبى زيد الهلالى) أو الذين لم يذعنوا بعد لمعـايير الحضـارة (مـثل سـيرة حمـزة العـرب)، بـل يتمـثل فـى هذا النوع من الحقوق والواجـبات، الـتمازج بـين المطامح الشخصية والمعايير الاجتماعية، كما يتمثل فى هذه العلاقـات الجوهـرية الوثيقة التى تشد البطل إلى الشعب، وبكلمة واحدة فإنه لا يتمثل فى غياب العلاقات الاجتماعية الصحيحة، بل فى توفرها وتحقيقها.

وهـذا مـا تحقق فى السير والملاحم العربية، فالبطل عنترة – على سبيل المثال – بدأت بطولته فردية فى الأساس، بسبب رغبته فى الاقتران بحبيبته عبلة، فكان لزاما علـيه أن يسـعى إلى تحرير نفسه من ربق العبودية، واصطدم بالجماعة – طبقا للمفاهيم (المتخلفة) والأعراف الاجتماعية السائدة – من أجل عبلة التى وقفت وراءه حتى تزوج بهـا، فكانـت بذلـك حافـزه (الذاتـى) عـلى الـتحرير، ورمـزا له، كما كانت دافعه إلى الالـتحام بالجماعـة، ومـا لبـث أن تبنى قضايا هذه الجماعة والدفاع عنـها، الأمر الذى انـتهى بـه وبالجماعـة معـا على مستوى المتخيل السردى / الملحمى – إلى تحرير الأمة كلها من نيران الفرس والروم جميعا. وهو ما يمكن قوله أيضا على حمزة العرب؛ فلولا رغبـته فـى الاقـتران بابـنة كسـرى – الأمـيرة شمـس النهار – كحافز فردى، لما أدرك مهانـة الـتخلف الحضارى والخضـوع السياسى للسـيادة الفارسـية عـلى العـرب، قبل الإسـلام، ولا سـعى إلى تحريـر العـرب والارتقـاء بهـم حضاريا (من مرحلة القبيلة إلى الدولـة)، وهكـذا تلتحم الغايات الفردية بالغايات الجمعية فى السير والملاحم العربية الـتى تمحـورت موضـوعاتها وقضـاياها حـول هـذا "الماضـى القومى البطولى" و "التاريخ الاجـتماعى والقومـى" أو بالأحـرى التحرير الاجتماعى والتحـرير السياسى فى تعبيرنا المعاصر.

- لـمزيد مـن التفصـيل، انظـر: محمـد رجـب النجار، البطل فى الملاحم الشعبية، ١٩٧٦، رسالة دكتوراه، غير منشورة. وانظر أيضا: التراث القصصى (م.س) ص ٢٥٠–٢٥٤.

٣– لم يكـن الـرواة المنشدون لهذه السير مجرد مغنين ملهمين فحسب، بل كانوا أيضا معـلمين مـلهمين للشـعب، مثـلما كـان للنخبة أو الصفوة معلموها وفنانوها. وكان مـبدعو السير الشعبية – هؤلاء العباقرة المجهولون – على وعى بواجباتهم تجاه الشـعب، مـن أجـل إنـتاج مجـتمع أكـثر وعـيا، كمـا كـانوا على وعى بدورهم فى "تعلـيم" هـذا الشـعب، وفـى "تجميل وتحسين" حال الإنسان الشعبى بإعادة بناء الحـياة ذاتها – ولو خياليا أو فنيا – كما يتمنى أن تكون. وظلّ المنشدون الشعبيون الذيـن كـانوا يذرعـون الوطن العربى، طولا وعرضا، فى القرى والبوادى، فى المدن

والحواضر، يجمعون دائما بين هاتين الوظيفتين: الفنية الجمالية، والمعرفية التنويرية. كما كانوا على وعى بمسئولياتهم الوطنية والقومية من خلال حرفتهم الفنية "صناعة" البطل المنقذ والمخلِّص؛ لهذا، لا غرو أن تسهم حرفتهم فى "صناعة" وجدان الناس الوطنى والقومى، الأخلاقى والدينى، الاجتماعى والإنسانى، وأن تعمل على إحداث توازن نفسى وانفعالى - ولا سيما فى عصور السقوط الحضارى والقومى - وبالتالى على إحداث توازن أخلاقى وسلوكى يعصم الناس أنفسهم من السقوط فى براثن الإحباط القومى خلال هذه العصور التى امتدت طويلا فى الزمان العربى.

٤- انظر المصدر السابق م ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

٥- وبهذا تكون الوظائف التعويضية - دفاعا وإشباعا - قد حفظت على الذات العربية - المهددة فى وجودها - حياتها من الانهيار، بسد تلك الثغرة الهائلة بين الذات الواقعية حيث أحاسيس الفشل والعجز والعار، وبين الذات المثالية التى تنشدها، حتى لا يكون الضياع التاريخى الكامل.. ليس فى هذا شىء من المبالغة، فكلنا يعرف كيف أن الطبقات الشعبية هى المتغذى الرئيسى بالمنتج البطولى، وهى المستهلك الرئيسى للبطل الذى تتماهى فيه (من حيث هو نفسه صناعة شعبية) ويلتف حوله فى انتظار المعجزة التى يأتى الفرج أو الخلاص (الواقعى) على يديها، فتزول الشدة، وتنقشع الغمة، فهنا حيث يحصل الاختلال فى التوازن مع الواقع تكون صناعة الأبطال الشعبيين أو الملحميين الذين يقهرون ذلك الواقع الجارح عملية تعويضية لإعادة ذلك التوازن النفسى، ويكون الأدب الملحمى الشعبى، بمروياته التاريخية واللا تاريخية، بميثولوجياته وخرافياته تعبيرا عن أوليات دفاعية للتكيف، كما يقول علماء النفس. وبهذا يكون البطل الملحمى العربى تغطية نقص فى الحاضر، وتعويضا مفرطا، بحثا عن الأمن النفسى والتوازن واعتبار الذات للذات.. البطل فى السيرة يؤمن - للجماعة - حاجة نفسية، ويحقق الرغبات الشعبية فى القوة والنصر وتحقيق الوحدة والكبرياء القومى أمام الذات وأمام الآخر، إنه أيضا حمال لانجراحات الجماعة

الشعبية ومعبّر عن طموحاته، إنه رد لا واع على قلق راهن فى حياتهم، وعلى خوف غامض من المستقبل، مما يجعله يعزز بذلك شعورهم بالطمأنينة، ويخفف التوتر القائم.

إن هذه المادة الميثولوجية المتخيلة، شديدة المرونة والتلون، وتحوى - سيميولوجيّا - نظرة المتلقى إلى العالم والذات والآخر، عالم الملحمة أو السيرة المتخيل، وحلم يقظتها الأثير - فى عصور الظلم والظلام - وحتى بقايا تفكيرها البدائى، حتى يحقق إشباعا لرغبتها.. إن السيرة - بهذا المنظور السيميولوجى - بناء دفاعى يهدف إلى إعلاء وتجميل الواقع وتبرير الذات.

إن الظاهرة البطولية فى السير الشعبية العربية - فى المحصلة النهائية تؤمن بتماسك المجتمع ووحدته فى الأزمان والأزمات العصيبة، حيث البطل الملحمى العربى يهدف أول ما يهدف إلى توحيد القبائل والقوى الإقليمية أو القطرية المتناحرة - من الخليج إلى المحيط - يقيم الانسجام ويحقق التصالح ويحقق الوحدة الإسلامية القومية (جميع أبطالنا بلا استثناء). فالبطل هنا قيمة، وصورة كاملة، يتشبث بها الشعب العربى كله تعبيرا عن الأمل القادم، وعن إمكانية الخلاص، فى هذه السيرة الملحمية، وهو ما ينبئ فى الوقت نفسه عن واقع جارح، وعن قواهر إزاء سلطة باطشة، قامعة تحرمه حتى من حقه فى الحصول على "لقمة" سائغة، إن توفرت أصلا، فى ضوء الواقع السياسى والاقتصادى الجارح. وهنا أيضا تلعب حلقات القص دورا إشباعيا - أيضا - بوسائلها التخيلية لإشباع الرغبات، على مستوى اللا شعور الجمعى - فتجعل الحلم مقدما على الراهن والقاهر أو الواقع الجارح، تشهد، كما سبق أن ذكرنا، لهذا الراوى الفنان - حفيد شهر زاد فى ألف ليلة وليلة التى ذاع صيتها كراوية فى العالم أجمع - بالعبقرية والمهارة التقنية فى خلب ألباب المستمعين والقراء على السواء.. حيث البطل نجاح وأمن وملاذ وتحقيق رغبات (ألا يفعل ما نعجز نحن عن فعله فى الواقع؟ ألا يحارب بدلا منا؟) إنه - فى نهاية الأمر - "الأنا الأعلى"، على مستوى المتخيل، إنه هنا سيد التاريخ والمجتمع، والحاضر والمستقبل عند جمهور السير، قراء ومستمعين، لكنه - فى الحقيقة - نتاج جدلية بين الواقع التاريخى والرؤية المثالية

لذلك الواقع، بين الحادث والمرجو، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون فى الأعيان والذهنيات، على حد تعبير على زيعور. هنا يمكن أن نعد السير الشعبية العربية بمثابة "اللغة" التى يفكر بها الشعب ويحلم فى آن. وإلى جانب الوظائف التحريضية والتعويضية ثمة وظائف أخرى جمالية ترفيهية، ومعرفية (حيث السير الشعبية تمثل أكبر مستودع للتاريخ الشفاهى العربى، وأكبر مخزون اثنوجرافى مدوّن) وحيث الوظائف التربوية أيضا، إذْ ليس من المبالغة فى شىء إذا قلنا كذلك إن السير الشعبية مؤسسة تربوية أيضا إلى جانب كونها مؤسسة اجتماعية وثقافية، وإن أهميتها تتجلى فى التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعى وتحديد منظومة القيم والمثل الاجتماعية للجماعة الشعبية.

وهنا يتجلى دور السير الشعبية، تربويا فى رسم المثال والقدوة، لهذا لا غرو أن تلعب هذه السير دورا خلاقا فى إثراء الثقافة الشعبية **folk culture** وتوحيدها وتشكيلها، باعتبارها هنا مجموعة من الأفكار الشعبية والمفاهيم الاجتماعية والمضامين التربوية والتصورات الأخلاقية، المحددة المتسقة المعبرة عن مواقف محددة، تجاه علاقة الإنسان بالإنسان - داخل الجماعة الشعبية - وعلاقة الإنسان بالآخر الأجنبى أو المغاير فى العرق والدين والثقافة، وأبطالها هم موحدو هذه الثقافة، الذين أعطوها شكلها الأخلاقى، وحددوا لها منظومتها القيمية، ضمن إطار العقيدة الإسلامية التى تشكل الإطار المرجعى لمبدعى السير الذين ابتدعوا كما صنعوا بخيالهم الشعبى ووجدانهم الجمعى هؤلاء الأبطال لكى تكون شخصياتهم النموذج الأعلى، المثال الكامل لكل فرد من أفراد المجتمعات التى تمتاز بها، فى نظر نفسها عن سائر الجماعات أو المجتمعات والأعراق الأخرى.

البطل الملحمى الذى يمثل الأنا العليا هو أيضا قيم ومثل وقوانين أخلاق وقواعد سلوكية، لذلك يمثل أبطال السير الشعبية ركائز مهمة فى فولكلور الشعب العربى، ودعائم راسخة فى التقاليد الاجتماعية والتربوية، تقاليد الأنا العليا، ومن ثم فإنهم جميعا يمثلون نبع إلهام، ونداءات للارتفاع، ودعوة للاقتداء، وبؤرة للتعليم الإيحائى، مركز إشعاع، منجم الحكمة، مصدر المثل العليا للجماعة، للأنا الاجتماعية

التاريخية، تنجذب إليه، تتجه نحوه، باعتباره شخصا لا حدود لمثالياته وفضائله، وصورة مجسدة للقيم المطلقة، دون شوائب، بلا عيب أو مساوئ، وقدوة يقتدى بها جمهور السير، يتمثلها ويتماهى فيها.

إن البطل الملحمى فى السير الشعبية ظاهرة نفسية واجتماعية، فهو الذى يحدد للجماعة آداب اللياقة وقواعد الأخلاق وأنماط السلوك المعتبرة، ليس فى ميدان القتال والشجاعة والفروسية - بكل قيمها النبيلة - فحسب، بل فى الحياة اليومية العادية التى يعيشها هذا الجمهور، فيغرس فيها قيمه وخلائقه.. الشجاعة، النبل، النجدة، الفتوة، العفة، الكرم، التضحية، الإيثار، الوفاء، المروءة، نبل الغاية وشرف الوسيلة، إغاثة الملهوف، ومساعدة المحتاج، إباء الضيم (الفردى والجمعى).

انظر كتابنا : التراث القصصى م ١ ص ٢٢٩ - ٢٤١، ومصادر النقل هناك.

٦- ولهذا تقف السيرة "دالة" متميزة فى المأثور الشعبى تشير إلى هذا الواقع السياسى المتردى للعرب، بنزعاته ونزاعاته القبلية والقطرية والإقليمية، منذ عصر تكامل الملحمة حتى اليوم؛لهذا ليس محض مصادفة - كما ذكرت - أن تبقى هذه الملحمة دون سائر الملاحم الشعبية العربية، حية نابضة بالحياة، حتى اليوم.

ومرة أخرى يكون الثمن الذى تدفعه أجيال الأبناء فى ظل هذه الروح الإقليمية أو العشائرية باهظا.. فهل كتب على الأجيال العربية أن تظل ضحية عبثية لهذه الروح التجزيئية، والنزعة الانفصالية التى تجاوزها العصر؟!

هذا السؤال الذى تطرحه أطول ملاحمنا العربية وأكثرها خلودا فى وجدان الشعب العربى من المحيط إلى الخليج.

٧- تعد سيرة الظاهر بيبرس، آخر ملاحمنا إبداعاً، حيث تطرح تصوراتها الشعبية للمدينة العربية الإسلامية الفاضلة Utopia، أى للمجتمع المثالى المنشود، وللحاكم المثالى المنشود، وهو مجتمع تقوم دعائمه الأساسية على العدل الاجتماعى والأمن القومى معا، وذلك من خلال إعادة طرحها للقضايا الاجتماعية متعاضدة معاً فى مجتمع مدينى متعيّن، هو القاهرة، منذ أن شرع بيبرس فى إنشاء (حارة نموذجية) تقوم على العدل الاجتماعى والأمن الاقتصادى، سرعان ما هرع إلى سكناها أبناء

البلد، هربا من رؤوس الفساد وظلم العسكر وجباة الضرائب الباهظة.. وسرعان ما أضحت الحارة حيا، يسكنه أصحاب الصنايع والعلماء الأفاضل - ومنها شرع فى التطبيق على سائر الأحياء، ثم سائر أقاليم مصر ومدنها، وذلك من خلال توليه عدد من المناصب الكبرى الحساسة فيها حيث قضى على رؤوس الشر فى البلاد، وأعاد الأمن المفقود والعدل المنشود للرعية. فإذا ما تم له ذلك ونجح فيه سمح له القاص الشعبى أن يعتلى عرش مصر والشام، وأن يبدأ فى جهاده القومى ضد الصليبيين والمغول.. إن هذه الملحمة تؤكد، مرة أخرى، أن التحرير الاجتماعى هو المقدمة المنطقية للتحرير السياسى الذى طرحته سيرنا الشعبية وبخاصة سيرة عنترة، ولهذا لم يكن عبثا أن يكون البطلان كلاهما ممن مسَّهُ الرِّق على نحو من الأنحاء.

وليس محض مصادفة أن تكون سيرة عنترة هى أول سيرة عربية، وأن تكون سيرة الظاهر بيبرس هى آخر سيرة عربية - من حيث تاريخ التأليف وبذلك تكتمل الدائرة الملحمية المغلقة - على حد تعبير باختين - ويتوقف الماضى البطولى القومى عند هذه المرحلة، أو "الزمن الخاص" للملاحم العربية، لتبدأ مرحلة "المسافة الملحمية" الفاصلة بين "الماضى الملحمى" والأزمنة الحاضرة للقص التى امتدت أكثر من ستة قرون من الزمان العربى حتى العصر الحديث.

- انظر: التراث القصصى (م.س) ١ : ٢٧٩.

٨- للمزيد من التفاصيل حول قضايا التحرير الاجتماعى والسياسى فى السير الشعبية فى ضوء سوسيولوجيا المضامين، انظر المرجع السابق ١ : ٢٥٩ - ٢٨٤.

٩- الناشر: مكتبة ومطبعة عبد الحميد أحمد حنفى، القاهرة، الطبعة الأولى، ب. ت. (منها نسخة مصورة فى بيروت، حديثا).

١٠- حول الدراسات المتعلقة بهذه السيرة، انظر :

- نبيلة إبراهيم: سيرة الأميرة ذات الهمة - دراسة مقارنة. دار الكاتب العربى، الطبعة الأولى، القاهرة.
- فاروق خورشيد: أضواء على السير الشعبية العربية، المكتبة الثقافية (ص ٥٤-٥٨) الطبعة الأولى ١٩٦٤، القاهرة.

- محمـد رجب النجار: البطل فى الملاحم الشعبية العربية. رسالة دكتوراه ١٩٧٢، جامعة القاهرة – غير مطبوعة.
- شوقى عبد الحكيم: الأميرة ذات الهمـة، الـدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤.

١١- انظـر: شوقى عبد الحكيم : الأميرة ذات الهمة، ص٥. الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤.

١٢- مـن المعـروف أن معظم المصادر التاريخية العربية، برغم اعترافها بالدور الشعبى الجهـادى الـذى تلعبه المرأة العربية إبان الحروب، أو العدوان الخارجى، لم تقم – هـذه المصادر – بتسجيل هذا الدور النضالى للمرأة العربية، وعمدت إلى تهميشه وإهمالـه، عـلى نحـو يتفق وثقافة المؤرخين الذكورية. تَأَمَّلْ ما كتبته هذه المصادر عـن الملكة شجرة الدرّ من غمز ولمز، برغم أنها اشتهرت بالعدل والحكمة، ونالت مصـر عـلى يديها ما لم تنل مثله إلا على أيدى كبار الملوك والسلاطين، بانتصارها التاريخى على الصليبيين، وأسر لويس التاسع فى معركة المنصورة الشهيرة.

١٣- مـن المعروف أن الإسلام أعطى المرأة من الحقوق والواجبات (المدنية والسياسية) ما يحقـق لهـا المسـاواة مـع الـرجل، فكـان بذلك أول سابق سماوى إلى هذه المساواة ؛ فأعطى المرأة حرية التقاضى بدون إذن من زوجها، وحرية المعاملات المالية بجميع أنواعهـا، ومـن المعـروف أيضا أن فقهاء الاستنارة الإسلاميين – فى عصور العافية السياسية – قـد اعترفـوا بحـق المـرأة فـى تولّـى القضـاء، وشـئون الحكم، وقيادة الجيوش، وذلك كله من الحقوق السياسية والاجتماعية التى يتساوى فيها الرجال مع النساء فى المجتمع الإسلامى المنشود.

١٤- حـول دورة حـياة الـبطل الـملحمى، ومعالم البنية الكبرى هيكليا (شكليا) ودلاليا فى السير الشعبية العربية؛ انظر:

- محمد رجب النجار: مدخل إلى التحليل البنيوى للسير الشعبية العربية، مجلـة كلـية الآداب، ص ٩٧ – ١٦٥ ع ٢ م ٥٠ ديسـمبر ١٩٩٠ – جامعـة القاهرة.

١٥- تدور وقائع الأحداث السياسية فى الملحمة بين الدولتين الكبيرتين آنذاك - الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية - وتؤرخ تأريخا شعبيا للصراع الذى دار بين العرب والروم فيما عرف تاريخيا باسم حرب الثغور. ومن خلال قصص البطولة والفروسية بين الجانبين تتجلى جوانب الصراع، وتتكشف السمات الثقافية المكونة للمجتمع الإسلامى الذى تمثله هذه السيرة.. ذلك أن السير الشعبية، تبقى فى النهاية تاريخا شفاهيا أو تسجيلا للأحداث والوقائع من وجهة نظر المجتمع الشعبى، وهو تأريخ فنى، إن صح التعبير، وليس تأريخا إخباريا، يدوِّن الأحداث والوقائع كما كانت، بل كما ينبغى أن تكون.

وقد عقد لواء البطولة العربية في هذه السيرة لقبيلة عربية هى قبيلة بنى كلاب، وقد تمحورت حول أبطالها قصص الفروسية والبطولة، فهم الذين تحملوا عبء الدفاع الخارجي والداخلى على السواء.. ولقد نجح القاص الشعبى عندما سجل لنا تاريخ الأمة الإسلامية بكل ما كانت تمور به - سياسيا واجتماعيا - من خلال تاريخ هذه القبيلة، أو بالأحرى تاريخ أبطالها، حيث الكثير منهم أبطال تاريخيون، وعلى رأسهم أبو محمد البطّال (البطل المساعد فى السيرة) الذى لقى مصرعه فى إحدى غزواته الكثيرة ببلاد الروم سنة ١٢٣هـ (٧٤٠م) وله "سيرة" شعبية معروفه باسمه (انظر: صبح الأعشى ١ : ٣٤٠) وانتحله الأتراك المسلمون بطلا ملحميا لإحدى ملاحمهم الإسلامية (انظر : دائرة المعارف الإسلامية، مادة بطال، وانظر : قصصنا الشعبى، فؤاد حسنين على ص ٥١ - ٧٢) ومن مشاهير حرب الثغور فى السيرة القائد عبد الوهاب بن نوبخت الذى استشهد أيضا فى بلاد الروم سنة ١١٣هـ (٧٣١م) وقد جعلته السيرة ابنا لذات الهمّة، والبطل الملحمى الأول الموازى لذات الهمة بطلة الملحمة. وعلى الرغم من أن معظم المؤرخين قد أشادوا بدور بنى كلاب فى الجهاد وحماية الثغور الإسلامية، فإنهم لم يذكروا شيئا عن ذات الهمة (!) باعتبارها امرأة (وهو موقف ذكورى رافض باستثناء أسامة بن منقذ الذى تحدث فى كتابه "الاعتبار" عن نماذج من البطولات العسكرية النسوية فى حرب الثغور).

• انظـر: ابن الأثير فى تاريخه (٥ : ٩١) والخطط للمقريزى (٢ : ٣٧٦) والنجوم الزاهـرة (٢: ٣٧٣) وابـن خلدون (٣ : ١٣٧) والطبرى (٢٧٨). وجميعهم يشير إلى افتخار بنى كلاب بسيرتهم البطولية إلى حد استفزاز المؤرخين (الرسميين). وأيـا مـا كان الأمر، فقد ذاعت هذه النواة التاريخية، وتحولت إلى سيرة شعبية فـى القـرن السـادس الهجرى (قبيل عصر الانحدار السياسى للخلافة العباسية) إلى الحد الذى جعل السموأل بن يحى المغربى اليهودى الذى اعتنق الإسلام سنة ٥٥٨هـ . يسـجل فى مذكراته أنه كان يستمع إلى رواة سيرة الأميرة ذات الهمة (انظـر: نبيلة إبراهـيم، سيرة الأميرة ذات الهمة، دراسة مقارنة ص ١٣٤ – ١٣٧. دار الكاتب العربى، الطبعة الأولى. القاهرة).

١٦– الخطاب الملحمى، كما يتجلى فى سائر السير الشعبية، يؤكد الخطاب الأنثوى فى صـوره الإيجابـية المخـتلفة، كما يتجلى فى مئات "النماذج" النسوية المشرّفة التى تحفل بها هذه السير، ومنها على سبيل المثال عبلة ودورها العظيم طيلة السيرة؛ باعتـبارها الحافـز الذاتى لتحرير عنترة، داخليا وخارجيا. ومثلها شمس النهار فى سيرة حمزة، والجازية التى انعقد لها لواء البطولة الأنثوية بالكامل فى سيرة بـنى هـلال، فكـان لهـا "ثُلـث الشور" مشاركة مع أبى زيد بطل السيرة، والأمير حسـن رئـيس الجمـع الهـلالى.. وتجـلى دورهـا بذلـك فـى إدارة شئون الحكم فى القبـيلة، وقـيادة الجيوش للانتقام من دياب بن غانم فى زمن الفتنة القبلية، وفى سـائر القـرارات المصيرية للقبـيلة أثـناء هجـرة الجمـوع الهلالـية وحلفائها إبان مرحلة التغريبة أو الحرب فى أرض المغارب.

• انظـر: محمـد رجـب الـنجار: أبـو زيـد الهـلالى، الرمز والقضية، دار القبس، الكويت ١٩٧٩.

١٧– الجهـاد الديـنى والدفـاع القومى وجهان لعملة واحدة غايتها الدفاع عن الإسلام – الأرض والإنسـان والمعـتقد – فى مضمار البطولة الملحمية، ولا يمكن فصل أحدهما عـن الآخـر. عـلى اعتـبار أن حـروب العصـور الوسـطى – أيديولوجيا – قد وقعت جمـيعها تحـت رايـة الديـن وباسم الديـن، فيما سمى فى السيرة باسم "الجهاد" طبقا للمصطلح التاريخى للحروب الإسلامية.

١٨- انظر المشهد كاملا، شعرا ونثرا فى السيرة الأصلية: سيرة الأميرة ذات الهمة من ص ٣ حتى ص ١٢ الجزء الأول - المجلد الأول.

١٩- السيرة م ١ ج ١ ص ٣٣ - ٣٧.

٢٠- السيرة م ١ ج ١ ص ٧٥ حتى ص ٢٥ من ج ٢ م ١.

٢١- السيرة م ١ ج ٢ ص ٢٦ - ٣١.

٢٢- السيرة م ٣ ج ٢٢ ص ٦٤ وما بعدها.

٢٣- السيرة م ٤ ج ٣٩ ص ١٨ وما بعدها.

٢٤- السيرة م ١ ج ٦ ص ١٤.

٢٥- حول هذه المرحلة الاغترابية من حياة البطل، وسماتها وغاياتها، ودلالاتها السوسيو سيكولوجية والثقافية، انظر:

- محمد رجب النجار، مدخل إلى التحليل البنيوى للسير الشعبية، مرجع سابق، ص ١١٠ - ١١١.

٢٦- انظر : السيرة م ١ ج ٦ ص ١٥ وما بعدها.

٢٧- السيرة م ١ ج ٦ ص ١٦.

٢٨- السيرة م ١ ج ٦ ص ١٦.

٢٩- السيرة م ١ ج ٦ ص ١٧.

٣٠- السيرة م ١ ج ٦ ص ١٩.

٣١- السيرة م ١ ج ٦ ص ٦١.

٣٢- السيرة م ١ ج ٦ ص ٢١.

٣٣- لمزيد من التفصيل، انظر: النجار (م . س) ص ١١١ - ١١٢.

٣٤- السيرة م ١ ج ٦ ص ٣٣.

٣٥- السيرة م ١ ج ٦ ص ٥٢.

٣٦- أنظر: السيرة م ٢ ج ١٩ ص ٤٩ وما بعدها.

٣٧- نبيلة إبراهيم: سيرة الأميرة ذات الهمة (م.س)، ص ٨٤ - ٨٥.

٣٨- انظر تفصيلا:

- فاروق خورشيد، أضواء على السير الشعبية (م.س) ص ٨١ وما بعدها.

٣٩- انظر السيرة م ٥ ج ٤٢ ص ١٦ وما بعدها.
٤٠- انظر السيرة م ٧ ج ٦٩ ص ٦٠.
٤١- انظر السيرة م ١ ج ٩ ص ٥٦.
٤٢- انظر السيرة م ١ ج ٧ ص ٢٦.
٤٣- انظر السيرة م ٤ ج ٣٢ ص ٥٠.
٤٤- السيرة م ٥ ج ٤٢ ص ٤٢.
٤٥- السيرة م ١ ج ١٠ ص ٤٠.
٤٦- السيرة م ١ ج ٨ ص ١٤.
٤٧- انظر السيرة م ١ ج ٩ ص ١٢.
٤٨- انظر قصتها كاملة فى السيرة، م ١ ج ٨ ص ٧٧ حتى ص ٩ من الجزء التاسع.
٤٩- انظر قصتها كاملة فى السيرة، م ٣ ج ٢٥، ٢٦ (كاملين).
٥٠- انظر قصتها كاملة فى السيرة، م ٢ ج ١١ ص ١١ وما بعدها.
٥١- انظر قصتها كاملة فى السيرة، م ٤ ج ٣٦ (كاملا).
٥٢- عن الجذور التاريخية لهذه الشخصيات، وعن الأصول التاريخية لوقائع بنى كلاب ودورهم فى حرب الثغور، انظر: نبيلة إبراهيم، سيرة الأميرة ذات الهمة ص ٦٤ وما بعدها (م.س).
٥٣- حول مرحلة "الموت المعجز" للبطل وسماتها ووظائفها ونتائجها، انظر: محمد رجب النجار، مدخل إلى التحليل البنيوى للسير الشعبية ص ١٢٠ - ١٢٣ (م.س).
٥٤- حول موت ذات الهمة ؛ انظر السيرة: م ٧ ج ٧٠ ص ٩٧ - ١٠١.
٥٥- للوقوف على نماذج من بطولاتها الروحية، انظر السيرة م ٤ ج ٢٩ ص ٤٢ وما بعدها على سبيل المثال.
٥٦- السيرة، م ١ ج ١٠ ص ٤٢.
٥٧- فاروق خورشيد، أضواء (م.س) ص ٨٥.

الخطاب الأصولى والمرأة

مفهوم التحرر النسوى على محك أصوليتين

خلدون الشمعة

(١)

فـى الكـلام السـائد عـلى مفهـوم التحرر النسوى فى المجتمع العربى التباسات أودُّ، بادئ ذى بدء، أن أوجزها فى أربع:

الأول: هـو أن مفهـوم الـتحرر النسـوى، بعـد مرور قرن على دعوة قاسم أمين، ما زال معـيارياً ولـيس وصفياً. والمفهوم المعيارى كما نعلم يتصل بالقيم التى يعبر عنها بأفعـال يجب وينبغى ويتعين، فهى لا تبحث بوصفها مسألة اجتماعية بحتة، وإنمـا هـى قـيم ذات محمـول ديـنى وعـاطفى، وبعـبارة أخـرى فإنها سرعان ما تحيلنا، شئنا أم أبينا، إلى أصوليات مرجعية نصية لاهويتة ويقينيـة.

وبهـذا المعـنى فإنهـا تتسـم بقداسـة وممانـعة، وتشير إلى حقائق ناجزة ومقطوع بصحتها.

الـثانى: هـو أن مشـروع الـتحرر النسـوى السـائد، مـن محمولـه القداسى فى الأصولية الدينـية، والعـاطفى فـى الأصولية الأيديولوجـية، غالباً ما ينظر إليه بعيداً عن المفاهـيم الوصـفية التى تحسن التمييز بين "الحقائق" و "القيم"، بل إن الخطاب الأصـولى بشـقيه الدينى والقومى أو الماركسى، يخلق بذلك حالة من التماهى بين الحقـائق الـتى يفـترض أنهـا قابلـة للـنقض أو التفكـيك أو البرهان، وبين القيم العاطفية التى لا تحيل إلا إلى مرجعيتها النصية وبالتالى فإنها تظل ممتنعة على أى جدل أو جدال.

وتكمـن خطـورة هـذا الخطـاب فـى كونـه أحاديـاً يـنكر الـتعددية، فهو خطاب تحـريك وتبشـير بقـدر مـا هـو خطـاب سلطة لاهوتية مسبق الصنع، بل إنه سرعان ما يـتحول إلى سـلاح سياسـى يستخدم لفرض أخطر أنواع الرقابة وأشدها توقاً إلى ممارسة قمع الرأى الآخر.

الثالث: هو أن تكوين مفهوم عقلانى للتحرر النسوى، ما زال على الرغم من مرور مائة عام على تجربة قاسم أمين، غائب عن ميدان العلوم الإنسانية العربية، بل إن ربع القرن الأخير شهد بروز المرجعية الدينية، بحدودها المرنة والمتشددة، باعتبارها مرجعية مشتركة فى الخطاب الأصولى السائد حول المرأة، دينياً كان أم قومياً أم ماركسياً.

(٢)

فى هذه الالتباسات الثلاث يكمن التحول الخطير الذى طرأ على مفهوم التحرر النسوى فى المجتمع العربى، وهو تحول اعتبر ضرباً من "النوستالجيا الجماعية"[١] نحو إعادة صياغة العالم وفق وحدات أبسط وأقل تعقيداً.

ما أسباب هذا التحول؟ وهل يمكن إنجاز مشروع التحديث بدون البضاعة الفكرية الغربية التى لازمته والتى تنتمى إلى ما بعد عصر الأنوار؟

هل يمكن التحديث دون تغريب؟

هذا السؤال ظل مطروحاً فى جوهره منذ الأفغانى ومحمد عبده وقاسم آمين حتى الآن.

ثم ما طبيعة المرحلة التى وصل إليها مشروع التحرر النسوى؟ لعل من أبرز ملامح هذه المرحلة، انحسار الدور الذى سبق أن لعبته العلمانية بصيغها القصوى، بل إن مصطلح "المجتمع المدنى" الذى تمليه ضرورات العولمة هو الذى حل الآن محل العلمانية على إيقاع ارتفاع وتيرة الخطاب الأصولى. وخير ما يعبر عن هذا التحول الذى أصبح فيه الخطاب النسوى يستمد مرجعيته من نصية قد لا تمت إلى النصية الدينية بصلة مباشرة، إلا أنها تحاول إيجاد المبررات لهيمنة الخطاب الأصولى الدينى - المقدمة التى كتبتها باحثة جادة هى الدكتورة نوال السعداوى للطبعة الإنكليزية من كتابها: The Hidden Face of Eve فهى تقول فيها بالحرف: "من الضرورى أن نفهم أن أهم نضال تواجهه النساء فى البلدان العربية الإسلامية لا يتعلق بالفكر الحر الذى يقف فى مواجهة الإيمان الدينى، أو بالحقوق النسوية كما تفهم فى الغرب أحياناً فى مواجهة الشوفينية الذكورية، بل إن هذا النضال لا يستهدف التصدى

لبعض المظاهر السطحية لخصائص التحديث فى العالم النامى والغنى... إن النضال الذى يخاض هو، فى جوهره، محاولة لضمان قيام الشعب العربى بالتخلص مرة واحدة وإلى الأبد من جميع أشكال السيطرة التى تمارسها المصالح الرأسمالية" [٢].

ودلالة هذا الكلام هى تأجيل القيام بمشروع التحرر النسوى حتى إشعار آخر... وربطه تحديداً بإنجاز مشروع كبير غير قابل للإنجاز إلا بعد مرور عقود وعقود، وتعنى الكاتبة به حلم التخلص من سيطرة الرأسمالية.

ولهذا السبب بالذات، فإنها تتجنب الاعتراف بوجود مجابهة بين الدين الذى يرفض مبدأ التعددية، وبين الفكر المتحرر من قيود الواحدية النصية.

وعلى الرغم من أن نوال السعداوى تصف فى الفصل الأول من الكتاب نفسه التعذيب الجسدى والنفسى الذى عانت منه عندما أجريت لها عملية ختان وهى فى سن السادسة، وما تبع ذلك من عواقب لازمتها طيلة حياتها الجنسية، فإنها تعلن فى مقدمة الطبعة الإنجليزية أن النساء فى أميركا وأوروبا يسارعن إلى إثارة الضجيج دفاعاً عن ضحية الختان، وأنهن يكتبن المقالات الطوال ويلقين الخطب فى المؤتمرات. تقول: "من الطبيعى إدانة ختان البنات.. أنا ضد الختان والممارسات الرجعية القاسية الأخرى، ولكننى أختلف مع النساء فى أميركا وأوروبا اللواتى يركزن على قضايا كختان الفتيات ويعتبرنها دليلاً على القمع الهمجى الذى تتعرض له المرأة فى البلاد الإفريقية والعربية فقط" [٣].

هذا الخطاب الاعتذارى الذى يبرر تجاهل ظاهرة ختان المرأة واعتبار حلها جزءاً من عملية التحرر النسوى ينطوى على تفسير واحد مفاده أن تجنب نشر الغسيل الوسخ أمام أعين الأجانب يبرر الدفاع عن ممارسات قبيحة، فضلاً عن الاعتراض على استخدام وصف المجتمع الهمجى.

وفى مكان آخر من مقدمة الكتاب، تقول: "الثورة فى إيران هى فى جوهرها سياسية واقتصادية، إنها انفجار شعبى يسعى لتحرير شعب إيران رجالاً ونساءً، وعدم إرسال النساء إلى سجن الحجاب والمطبخ وغرفة النوم".

تعلق مراجعة الكتاب على هذا الرأى بقولها: "إن بوسع المرء على أقل تقدير أن يلاحظ أن الحقائق – لسوء الحظ – تناقض تأويل سعداوى للإسلام" [٤].

لا يعنينا فى أمر هذه الأطروحات أنها تكشف عن وجهات نظر مختلفة إزاء الثورة فى إيران، أو إزاء الدين عموماً، أو جواز أو عدم جواز نشر بضاعتنا التى تكشف عن قصور فيما حققته حركة التحرر النسوى، وإنما يعنينا دلالتها على وجود تحول خطير يتجلى فى ارتفاع عقيرة الخطاب الاعتذارى الذى لم يعد همه تأجيل الدفع بحركة تحرر المرأة فحسب، وإنما تبرير ربطها بمشاريع التحرر الكبرى التى لا تجد سبيلها إلى التحقيق.

والحال أن هذا الخطاب الاعتذارى الذى يدشن ظهور أصولية قومية أو ماركسية تتقاطع مع الأصولية الدينية لتتماهى معها فى أحيان أخرى – يمكن رصده وتفسيره من خلال ملاحظات ريتشارد بهرنت التى حاول فيها تحليل النزعة القومية فى البلدان المستعمرة على أساس نظرية المثاقفة.(٥)

يرى بهرنت أن البلدان النامية تمر بفترة تحول ديناميكى ثقافى تتسم بعدم الاستمرار، وتعتمد على عمليات مثاقفة يمكن التمييز فيها بين نموذجين:

"الأول يدعوه بـ"مثاقفة المحاكاة السلبية"، والثانى يدعوه بـ"المثاقفة التوفيقية الإيجابية".

وهو يرى أن القومية فى العالم الثالث هى حصيلة عملية تكيُّف قائمة على المحاكاة يقوم بها من يدعوهم بـ"شعوب الهامش" مقابل "شعوب المركز" الأوروبية.

يسارع مثقفو الهامش إلى امتصاص فكرة القومية الغربية المنشأ باعتبار أنهم يعاملونها على أساس أنها وسيلة للتغلب على مركبات النقص التى تسبب بها الحكم الاستعمارى، والتعويض عنها، كما أن فقدان الهوية نتيجة لاهتزاز البنى الاجتماعية التقليدية يمكن أن يؤدى أيضاً إلى إبراز القومية باعتبارها قومية بديلة. وأما الدولة القومية التى يتوقون إلى تحقيقها، فإنها تعتبر من قبل شعوب الهامش بمثابة أولية "ميكانيزم" عالمية تكفل تحقق التطور الاجتماعى والاقتصادى. غير أن القومية التى يفرزها هذا الضرب من الدولة لا تنفع إلا باعتبارها: "وسيلة جاهزة دائماً لصرف انتباه الجماهير عن مشكلات حكومتها غير المحلولة وإخفاقاتها ونكساتها".

وأخيراً، فإن هذه القومية: "كثيراً ما تميل إلى تمجيد العادات والتقاليد المحلية بطريقة شوفينية".

هـذا التمجـيد الأعمـى للعـادات والتقالـيد المحلية بلا تمييز هو بمثابة رد فعل يسـعى إلى إيجـاد علاقـة تواصلية مع الأمر الواقع بمساوئه وحسناته، والمحافظة عليه بدلاً من تغييره. كما أن هذا الإفراط فى التمجيد يقترن عادة بمحاولة استعادة الماضى أو إعـادة عقـارب السـاعة إلى الوراء باسم استرداد العصر الذهبى. ويقابل ذلك فى الخطاب الأصولى الدينى طرح مسألة استعادة عصر السلف.

لنلق الآن نظرة على هذا التماهى بين الأصوليتين الدينية والقومية أو الماركسية، ونحـاول وضع مفهوم التحرر النسوى على محك خطابهما المشترك وما ينطوى عليه من إشارات.

هـناك حسـب الدراسـات النسـوية نوعـان من الاختلاف بين الذكورة والأنوثـة: الاخـتلاف البـيولوجى والنفسـى يقوم على التمايز بين الجنسين sexes ويعتبر الجسد فيه أساساً للمفاضلة بين الرجل والمرأة.

وأمـا التمايز الذى تحدده المحددات الثقافية والاجتماعية والسياسية فيقوم على اعتبار الجنوسة gender (٦) أساساً للاختلاف بين الجنسين.

ويمكـن القـول إنه بموجب هذا الضرب من التصنيف أو ذاك، هناك نصية دينية أو عقائديـة تعمـل كمرجعية ثابتـة تكمن وراء الخطاب الأصولى بفرعيه الدينى والقومى أو الماركسى.

كمـا أن هـذه النصـية الثابـتة تحـيل الباحث عادة إلى "جوهرانية" تؤكد على أن الاخـتلاف بين الذكورة والأنوثة يشير إلى وجود جوهر بيولوجى وسيكولوجى مختلف لـلمرأة، وبالـتالى فـإن ذاتيـتها تقـف خارج احتمالات التغير التاريخى أو الاجتماعى، وتصبح بعبارة أخرى مسألة غير قابلة للحل.

وفضـلاً عن ذلك، فإن هذه "الجوهرانية" تمضى فى حالاتـها القصوى إلى أبعد من مفهـوم الاخـتلاف بـين المـرأة والرجل وتعتبره ضرباً من المغايرة Otherness الكامنة فى طبيعتـهما الجوهرية التى تجعل المرأة هى الآخر أو الغير بالنسبة للرجل، والرجل هـو الآخـر أو الغـير بالنسبة للمرأة. ولهذا فعدم المساواة بين الجنسين لا يكون حصيلة لعملـية تكيـيف اجـتماعى فقـط، بل يتأسس كذلك على مفهوم "القوامة" البيولوجية أو

ميل الذكر الطبيعى إلى السيطرة على الأنثى واستغلالها واعتبار اختلافها مغايرة ثابتة لا زمن لها ولا تاريخ.

ومـن جهـة أخرى فإن المغايرة بمعنى اختراع الغير Othering (حسب مصطلح غياترى سبيفاك) هى بمثابة عملية خلق الآخر فى الخطاب الإمبريالى.

تـرى سـبيفاك أن المغايـرة الـتى يمارسها الأب أو الأم أو الإمبراطورية هى جزء مـن خطـاب السـلطة والهيمـنة، كما تعتـبرها عملـية إقصـاء للآخر تقوم بإنتاج الآخر المستعمر على أساس أنه يمثل فى الخطاب الكولونيالى رعية خاضعة لصانعها.

وهـذا الـنمط مـن خطـاب التبعـية الـذى يقـوم عـلى خلـق الآخر وإقصائه يمكن أن نشـبهه بالخطاب الأصولى الدينى القائم على فكرة النص الثابت القومى أو الماركسى القائم عـلى فكـرة الرسـالة الأيديولوجـية الـتى تمـثل بدورهـا نصـاً ثابتاً أو شبه ثابت. إنه فى الحالـتين خطـاب مغايـرة مسـتمرة تسلب المـرأة الحق فى أن تجعل الحيلولة دون اعتبار الاخـتلاف الاجـتماعى والبيولوجى بينها وبين الرجل مسألة اختلاف وظيفى، لا تترتب عليه مفاضلة فى القيم تستحيل إلى فعل مغايرة يشير إلى علاقة بين تابع ومتبوع.

(٣)

فـى ضـوء مـا تقـدم يمكـن أن نطـرح السؤال التالى: ما خصائص الخطاب الأصولى تجاه المرأة العربية الآن؟

مـن المعـروف أن الـنص، والحـدث الـتاريخى، والمؤسسـة، كل ذلك يعتبر ضرباً من ضـروب الخطاب. وبعبارة أخرى، فإن المرجعية النصية التى صاغت الخطاب الأصولى صارت فـى هـذا الطـور التراجعـى من تجربة التحرر النسوى العربى تؤكد على علاقة التزامن بين التمثيل وبين الواقع، بين النص وبين آثاره المتمثلة فى السلطة والتبعية والجنوسة.

وإذا أدركـنا أن السـمة الأساسـية للـتحرر النسـوى فـى الغـرب تكمن فى النظام المعـرفى السـائد، وفى درجة تطوره الاجتماعى، أى فى شعاره القائل: "إن المرأة لا تولد امـرأة بل تصبح امرأة"، (سيمون دو بوفوار)، وأدركنا أن المجتمع العربى لم ينجح فى تغـيير بنيـته المعرفـية التقلـيدية أو البطريركية (بلغة هشام شرابى)، فإن من البداهة

الاستنتاج أن هذا المجتمع الذى يسيطر عليه الخطاب الأصولى والمرجعية النصية تجاه المرأة، مازال يصر على الفصل بين المبادئ العقلية وبين الحداثة، فهو ينظر إلى هذه الحداثة المؤسسة على العقلانية بوصفها سلعة ناجزة، يكتفى باستهلاكها، فحداثته، إذن، حداثة سلعة مبتورة عن مرجعيتها العقلانية، حداثة النتيجة وحدها وليس السبب والنتيجة معاً، فكأنها معجزة ليس غير.

يحسن هنا أن نستعرض بعض المحددات التى تتعلق بمفهوم التحرر النسوى فى ضوء علاقته بالخطاب الأصولى السائد، والتى أوجزها فيما يلى:

أولاً: بدأ التحرر النسوى مع عصر النهضة بدايةً مطلبية ذات مضمون اجتماعى، واعتبر أن الاختلاف الجنسى البيولوجى هو الذى يحدد التمايز الاجتماعى الجنوسى.

ثانياً: تطور مفهوم التحرر النسوى فى خطاب أيديولوجى متزامن مع العلمنة التى شهدتها الدولة العربية الحديثة بعد الاستقلال.

ثالثاً: شهد الخطاب الأصولى صعوداً استثنائياً مع نجاح الثورة الإيرانية، وأعقب هذا الصعود تراجع مستمر فى إنجازات التحرر النسوى التى أصبحت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة التحرر السياسى الشامل.

رابعاً: كان لعودة النصِّيَّة الدينية وبروز الخطاب الأصولى تجاه المرأة أثرهما على هيمنة النص على الخطاب الأصولى الرأسمالى الأيديولوجى، القومى والاشتراكى. وقد تجلى هذا التأثير على القوى غير الدينية فى اتجاهين:

أ - اتجاه آثر تأجيل طرح مفهوم التحرر النسوى خارج النص الدينى.

ب- اتجاه آخر استبدل مرجعيته النصية القومية والاشتراكية، وأحل محلها مرجعية النص الدينى محاولاً التغيير بالتأويل حيناً، وبالتقويل حيناً آخر.

خامساً: لم يعد مفهوم التحرر النسوى تعددياً، بل أصبح شمولياً لا يتحرك بنصه الأيديولوجى إلا فى داخل النص الدينى نفسه.

سادساً: طرح الخطاب الأصولى السائد تجاه المرأة رد فعله على الحداثة الغربية، ففصل الحداثة عن المبادئ العقلية التى أسستها فى الغرب، وقام بتسليعها، أى الاكتفاء بالنظر إليها كسلعة أو بضاعة للاستهلاك.

وهكذا فإن الإنجازات الإصلاحية للأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال التي حاولت جاهدة إيجاد طباق بين الفكر الإسلامي والغربي، لم تلبث أن تسلمت الأصولية الإسلامية الصاعدة مفاتيحها، فاستعدت بذلك المرحلة النصية التي لا تقبل بهذا الطباق، ولحد الأمثلة البارزة على هذه المرحلة تصريح الإمام الخميني في إحدى مقابلاته التي أشار فيها إلى أن الإسلام لا يحتاج إلى صفة أو تعريف كعبارة ديمقراطية مثلاً.

ومغزى هذه الإشارة هو الترويج لمرحلة من النقائية Purism التي تحيل إلى نص ولحظة تاريخية ينظر إليها باعتبارها ساكنة ثابتة غير قابلة للحركة، وتمحو، من ثم، ما أعقبها من إنجازات مادية حققها الإسلام الحضاري.

سابعاً: المرحلة النقائية في الخطاب الأصولي أسفرت عن جملة من المشاريع التي وجدت أن اعتبار الإسلام نظاماً شمولياً يفتح الطريق أمام "أسلمة المعرفة". فهناك، تبعاً لذلك، أدب إسلامي وعلم اجتماع إسلامي واقتصاد إسلامي وسياسة إسلامية. وهكذا فالنتيجة اللافتة التي تسفر عنها أسلمة المعرفة هذه هي أسلمة فكرة التحرر النسوي نفسها.

غير أنه لا يمكن على الصعيد الإجرائي، وأنا أتفق في ذلك مع أطروحات برايان تيرنر[٧]، تطوير شيء اسمه علم اجتماع إسلامي للسبب نفسه الذي يحول دون وجود علم اجتماع مسيحي أو علم اجتماع يهودي، أو أي نوع آخر من العلم الاجتماعي المرتبط بفئة عرقية إثنية معينة. فهناك منطق أساسي ونظرية في العلوم الاجتماعية يجعلها غير قابلة للانضواء تحت لافتة إثنية أو ثقافية أو تاريخية.

ثامناً: انضواء الخطاب الأصولي الرسالي، القومي أو الماركسي، تحت راية تستمد مرجعيتها من نصية دينية ثابتة يدخل مفهوم التحرر النسوي في مرحلة يتعذر معها تحرير العقل من النص. وأنا لا أعمم هذا الحكم القيمي هنا، وإنما أرى أن الاستثناء لم يعد قادراً على نفي ما أصبح أشبه بالقاعدة. ومن هذه الاستثناءات الشديدة الأهمية أطروحات نوال السعداوي وهي أطروحات تختلف اختلافاً بيِّناً عن المثال الذي سبق أن سقته قبل قليل، في كتابها المرأة والجنس مثلاً.

وكذلك تندرج في هذا التصنيف طروحات فاطمة المرنيسي الجريئة والصادرة من خارج النظام المعرفي النصي، وبخاصة تلك التي ظهرت في كتابها Beyond the Veil.

وأخـيراً، فـإن أخشـى مـا أخشاه هو أن تكون المرحلة التى بلغها مفهوم التحرر النسـوى قد وصلت إلى ما يدعوه مؤرخو الفلسفة بمرحلة "الغلق" **Closure** أى مرحلة سـيطرة نظـرية أو مذهـب لديـه القـدرة على تفسير الظواهر كلها، دون أن يترك زيادة لمستزيد.

غـير أن هـذا "الغلـق" يـبدو فـى هـذه النصـية الديـنـية صـادراً عـن هيمنة فكرة الثبات، وبالتالى فهو ربما كان يعادل إلغاء العقلانية نفسها.

الهوامش

١ - المصطلح لبريان تيرنر:

Orientalism, postmodernism & collective nostalgia Globalism, Routledge, London 1994. P 84.

٢، ٣، ٤- khamasin, Ithaca, London, may 1980 p.121

٥ - B.Tibi, Arab Nationalism : A Critical Enquiry, st. Martin's Press, New york P.22-23

٦ - ترجمة المصطلح لكمال أبو ديب : الثقافة والإمبريالية - تأليف إدوارد سعيد ، دار الآداب، بيروت ص ٤٠٢.

٧ - Orientalism, Postmodernism & Globalism, Routledge, London 1994 .P8.

الخطاب الأصولى والمرأة وفكر ما بعد الحداثة

شريف حتاتة

"عندما جاءنا الرجل الأبيض
كنا نملك الأرض، وكان هو
يملك الإنجيل. والآن يملك هو
الأرض، ونملك نحن الإنجيل"

جو مو كينياتا

كانت كتابات "قاسم أمين" حول ما أسماه هو "تحرير المرأة" نتاجا لنمو البرجوازية المصرية خلال القرن التاسع عشر، واحتياجها إلى أسرة جديدة أكثر تفتحاً تستطيع أن تواجه مجتمعاً متغيراً شملته بعض مظاهر التحديث، وإلى امرأة متعلمة قادرة على تربية الأطفال، وتلبية الاحتياجات الخاصة لرجل لم يعد خاضعاً تماماً للنظرة الأبوية الإقطاعية القديمة، وعلى العمل فى المجالات التى أخذت تنفتح أمامها فى الخدمات والتصنيع. كانت تعكس التأثير الأوروبى وبعض اتجاهات التنوير جاء بها الاستعمار القديم وكانت نتاجاً لمرحلة من مراحل تحديث المجتمع المصرى، حتى إن تعثرت وأصابها التشويه، مرحلة مرتبطة بعصر الحداثة الذى افتتحته البورجوازية الأوروبية، وتقدمت به عن طريق الصناعة اليدوية، والتراكم الرأسمالى والتصنيع.

امتدت مرحلة التحديث فى مصر، والعمليات المتعلقة بها سنين طويلة. تتقدم أحياناً، وتعود إلى الوراء، أو تتغير أحياناً، وانعكست فى مجالات الاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، والفكر. وكان من الطبيعى أن تشمل أوضاع المرأة أيضاً. لعب فيها عشرات المثقفين، والمفكرين دوراً بارزاً يمكن أن نذكر منهم: رفاعة رافع الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، والشيخ محمد عبده، ومحمد فريد، ولطفى السيد، وقاسم أمين، وعلى عبد الرازق، وطه حسين وغيرهم. قاوموا الفكر الذى سيطر على أغلب

المؤسسات، والهيئات السياسية والثقافية الرسمية وغير الرسمية، بفعل سيطرة الاستعمار الذى أراد أن يحاصر عمليات التحديث فى الحدود التى تخدم مصالحه، وبسبب نفوذ القوى السلفية والاتجاهات شبه الإقطاعية المسيطرة على المجتمع، ساهموا مساهمات محدودة إلى حد كبير فى تغيير النظرة إلى المرأة. وكان أبرزهم فى هذا المجال قاسم أمين. وفى الوقت نفسه قام عدد من النساء بجهود لتغيير الفكر، والأوضاع المتعلقة بالمرأة ومن بينهن مىّ زيادة،وزينب فواز، وهدى شعراوى.

استمرت هذه الجهود فى أجيال ما بعد الحرب العالمية الثانية، وخلال ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، بفضل عدد كبير من المثقفين الذين ارتبطوا بانبعاث الحركة الوطنية الديمقراطية بعد الحرب. ومع اتساع الحركة الاجتماعية للنساء بدأت المرأة تتحمل العبء الأساسى فى قضية التحرير المتعلقة بها، وتوارى الرجال بعيداً عن هذا الميدان. وهذا أمر طبيعى؛ فلا أحد يحرر الآخر. المرأة هى التى تحرر نفسها. وفى سياق هذه الحركة الاجتماعية النسائية الصاعدة بشكل عام برزت أسماء مثل درية شفيق ونوال السعداوى.

عصر جديد

لكن العالم انتقل الآن إلى عصر جديد ارتبط بالتطور الرأسمالى الأخير الذى اصطلح على تسميته بالكوكبة، أو العولمة. وارتبطت الكوكبة الرأسمالية بثقافة، وبفكر جديد أطلق عليه فكر ما بعد الحداثة، أى بفكر عصر انتقل من الحداثة إلى ما بعدها.

وفى ظل الترابط المتزايد للاقتصاد العالمى الناشئ عن ظاهرة الكوكبة، فى ظل سوق واحدة تمتد من الغرب إلى الشرق ومن الشمال إلى الجنوب، وثقافة عالمية تنشرها وسائل الإعلام، والاتصال المتطورة على نطاق يتسع باستمرار وله قدرات غير عادية فى التأثير على آلاف الملايين من الناس انتقلت قضايا المرأة إلى طور جديد. تبدل المناخ الاقتصادى، والاجتماعى، والثقافى الذى يحيط بسعيها من أجل وضع أكثر عدالة، وحرية فى مجتمع مازال يفرض عليها قهراً طبقياً، وأبوياً شديد الوطأة، وتعمَّق الترابط بين قضاياها وبين الوضع العالمى، بين "تحرير المرأة" وفقاً لتعبير قاسم أمين والفكر الجديد لما بعد الحداثة.

لذلك لا يمكن فهم ما حدث فى بلادنا، وفى منطقتنا العربية فيما يتعلق بالمرأة، لا يمكن فهم ظاهرة الأصولية، أو السلفية الدينية، وما لها من تأثير على أوضاع المرأة إذا عزلناها، وفصلناها عن عملية الكوكبة الرأسمالية، وثقافة العالم الواحدة، أو عن فكر ما بعد الحداثة الذى أطلق عليه "فردريك جاميسون" وصف "ثقافة الرأسمالية فى طورها الأخير".

الهدف الأساسى من هذه الورقة، إذن، ليس الحديث عن أثر الأصولية، أو السلفية الدينية، إسلامية كانت أو مسيحية، أو يهودية، على حياة المرأة فى بلادنا وفى المنطقة العربية، على تقدمها، أو تخلفها، وعلى حقوقها كإنسان ونحن نقف على أعتاب القرنِ الواحد والعشرين، فهذه مسألة كُتِب عنها الكثير ولن أستطيع أن أضيف إليها جديداً، كما أننا نعيشها يومياً فى حياتنا العامة والخاصة، وفى كل التفاصيل. الهدف هو محاولة إلقاء الضوء على العلاقة القائمة بين وضع المرأة فى مجتمعنا، وضغوط السلفية الدينية، على حياتها، وحقوقها، ودورها فى المجتمع، وبين الكوكبة الرأسمالية، وفكرها ما بعد الحديث. فالكثيرون يظنون أن هذين الاتجاهين، أى السلفية الدينية من ناحية، وما بعد الحداثة من الناحية الأخرى متعارضان. والظاهر الذى نعيشه كثيراً ما يوحى بذلك إذا لم نتعمق فى المسائل أكثر مما تعودنا عليه. فلعل التغلغل أكثر فى جوهر ما يحدث حولنا اليوم يقودنا إلى استنتاجات مختلفة، وإلى قدر أكثر من الفهم لما يحدث فى مجال المرأة، وفى حياتنا عموماً، وإلى البحث عن وسائل أكثر فعالية لمواجهة العقبات، والمخاطر التى نتعرض لها فى هذه المرحلة من مراحل تاريخ الإنسانية.

فكر ما بعد الحداثة بين التوحيد والتجزئة

فى نهاية سنة ١٩٩٢ سافرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية لأعمل أستاذاً زائراً فى جامعة "ديوك" بولاية نورث كارولينا. كان التعاقد لمدة سنة لكن العقد تجدد لأبقى فى الجامعة مدة أربع سنوات.

وجدت نفسى فى قلب الحوارات التى كانت تدور حول ظاهرة الكوكبة والثقافة المرتبطة بها،(*) وحول مفكرى ما بعد الحداثة أمثال ميشيل فوكو، وجاك ديريدا،

(*) "Dollarization, Fragmentation andgod"

وبـارت، وبودريـيه، وجوليا كريسـتيفا. لكن وجـهة نظر بلاد الجنوب، ومنـها البلاد العربـية كانـت غائبة على الأقل فى هذه الجامعة فأثيرت فى ذهنى تساؤلات، حاولت أن أجيـب عـلى بعضـها فـى ورقة قدمتها إلى المؤتمر الذى عقد فيها خلال شهر أكتوبر سنة ١٩٩٦ تحت اسم "الثقافة والكوكبة". كان عنوان هذه الورقة "الدولرة، والشرذمة، والله" نشرت ضمن كتاب صدر عن المؤتمر – دار نشر جامعة ديوك سنة ١٩٩٨.

وعندما عدت إلى مصر فى أواخر سنة ١٩٩٦ وجدت تأثيراً واضحاً، لبعض أفكار مـا بعـد الحداثـة فـى كـتابات عـدد مـن "المفكـرين" المصريين، بل واستنساخاً لها دون دراسة نقدية لمحتواها باعتبارها ظاهرة مرتبطة بعملية الكوكبة الرأسمالية، والتوسع فـى السـوق العالمـية الواحـدة – بـدا لى أنها تتسم بكثير من الخلط، والتضارب والفقدان للـنظرة الشـاملة الـتى تـربط بـين الأجـزاء وتـتداخل فـيها العوامـل الاقتصـادية، والاجتماعية، والثقافية لظاهرة الكوكبة فى علاقتها بواقعنا نحن المختلف.

وبالطـبع، فـإن هذه الورقة لا تستهدف معالجة ظاهرة العولمة أو الكوكبة. فهذا لـيس موضوعها. لكـن الفكـرة التى أريد إبرازها هو أنه فى عالم اليوم المترابط الأجزاء يصـعب دراسـة ظاهـرة الأصـولية الدينية فى علاقتها بالمرأة بمعزل عن ظاهرة العولمة. ولـيس مـن بـاب المصـادفة أن مـا يسـميها الـبعض "بالصحوة الدينية" التى يشكل فيها انتشـار نفـوذ الحـركات السـلفية إحدى مظاهرها، تقترن بمرحلة سقطت فيها الأنظمة الـتى كانت سائدة فى الاتحاد السوفيتى وشرق أوروبا، وبعولمة الاقتصاد الرأسمالى الذى تلعب فيها الولايات المتحدة دور القطب البارز والمهيمن إلى حد كبير.

ففـى عصرنا هذا حدث تغيير شامل على نطاق العالم كله. أصبحنا نعيش فى ظل عـالم يخضـع لـنظام واحـد شمل جميع أجزائه. لذلك رغم الفروق، والخصائص المحلية لكـل بلـد فقـدت العلاقـات الأساسية الحاكمة للمجتمع طابعها المحلى، أو القومى، أو الإقلـيمى، أو هـى فـى طـريقها إلى فقدانهـا. اندمجـت فى عملية الكوكبة، أو العولمة، المبنـية عـلى وجـود سوق عالمى واحد. فلم يسبق فى التاريخ أن شهد العالم تلك الدرجة مـن الـتمركز، والتركـيز فـى رأس المـال الذى يشهدها اليوم، ولا أن سيطرت عليه مثل تلك القلة من الدول والشركات، والأفراد التى تسيطر عليه الآن.

هذا التجميع الهائل لرأس المال بين أيدى القلة الضئيلة سمحت به الثورة التكنولوجية الحديثة وعلى الأخص فى مجال الاتصال والإعلام، وأدى إلى ظهور الشركات العملاقة المسيطرة على العالم، أى الشركات العابرة للأوطان التى تسيطر خمسمائة منها على ٨٠٪ من الاستثمارات والتجارة العالمية. وقد ترتب على ذلك أنه فى سنة ١٩٩٨ كان هناك ٤٤٣ فرداً يملكون ثروة تعادل أكثر من نصف ما يملكه نصف سكان العالم.

لا يمكن إدراك ما يحدث فى مجال الثقافة والفكر، لا يمكن فهم ظاهرة انتشار الاتجاهات السلفية الدينية فى بلادنا، وعلى نطاق العالم إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا ما يحدث فى مجال البناء الاقتصادى المسيطر على حياتنا. فالثقافة، والفكر رغم تمتعهما بقدر من الاستقلال عن الواقع المادى، والقدرة على تجاوزه وتغييره، إلا أنهما يظلان متأثرين إلى درجة كبيرة بالظروف والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى المجتمع، وتعبيراً مباشراً أو غير مباشر عن المصالح المتصارعة المهيمنة عليه. وهذا ينطبق بالطبع على الثقافة والأفكار التى تتعلق بوضع المرأة، وبالخطاب الذى يحيط بها، إن أردنا استخدام اللغة التى تستخدمها مدارس ما بعد الحداثة، ومنها الخطاب الأصولى.

وفى هذه المرحلة إذا نظرنا إلى ما يحدث فى مجتمعنا يمكن ملاحظة اتجاهين أساسيين، يبدو وكأنهما يتصارعان ثقافياً وفكرياً فى موقفهما من قضايا المرأة. الاتجاه التحررى التحديثى الذى تغلغل فى مجتمعنا آتياً من الغرب الرأسمالى، والذى انتقل إلى مرحلة جديدة نسميها مرحلة ما بعد الحداثة. والاتجاه السلفى الدينى بمختلف تفرعاته الذى يدعى أنه نابع من تراثنا الإسلامى، ويتخذ موقف العداء الثقافى للأفكار التحررية المرتبطة بمجتمعات الغرب، ويسعى إلى مقاومتها، وخصوصاً فيما يتعلق بالموقف من أوضاع المرأة ودورها.

هناك بالطبع موقف ثالث مستقل إزاء قضايا المرأة ينبع من تجربتنا، ويحاول أن يبنى جهوده على تاريخ الإصلاح التحديثى فى بلادنا، على نضال المرأة المصرية الطويل من أجل حقوقها، كما يسعى إلى فهم تطورات العصر، والاستفادة منها لكنه

مـازال تـيارا يشـق طـريقه بصعوبـة، ويعانى من مقاومة شديدة مصدرها التياران اللذان يحـتلان الصدارة فى بلادنا، حتى وإن كانت له جذور كامنة فى القوة الاجتماعية التى تؤمـن إلى درجـات مخـتلفة بالتـيار العـام للتحديث بمختلف تفرعاته لكنها تعانى من الصـمت، والحصـار المضروب عليها. هذا التيار هو استمرار للتراث الوطنى الديمقراطى فى بلادنا.

السوق العالمى وجسد المرأة

تسـعى الشـركات العابـرة للقـارات إلى تدعـيم سـيطرتها عـلى السـوق العالمـية، وتوسـيع نطاقهـا، وجعـلها سـوقاً واحـدة ممتدة بلا عوائق تحول دون حركتها الحرة. وتصبح مهمـة هـذه الشـركات فـى فـرض هيمنـتها، وكوكـبة السـوق أكثر يسراً إذا ما اسـتطاعت أن تحمل آلاف الملايين من الناس فى كل البلاد على الاقتناع بالقيم والعادات والأفكـار الـتى تخـدم أغراضـها، وعلى تبنى السلوك الذى يسهل لها تحقيق مصالحها على نطاق العالم.

والـثقافة يمكـن أن تسـاعد عـلى تمهـيد الطـريق أمام الشركات العابرة للأوطان، وكوكـبة عملـياتها. أن تسـاعد عـلى اخـتراق بل وإزالة الحواجز الإقليمية، والوطنية، والفكرية، والنفسية التى تعرقل امتداد نشاطها إلى كل البلاد. وفى الوقت نفسه الثقافة يمكـن أن تضـعف، أو تعطـل، أو تحاصر أو تقسم مقاومة الناس الذين لا يستريحون إلى مـا يحـدث لهـم، ولا يـتوقفون عن التفكير فى مصيرهم، ولا يعتقدون أن الأمور سائرة كمـا يجب، فيظلون يعارضون ويقاومون زحف الشركات العابرة للأوطان، ومشاريعها، وسياسـاتها بمخـتلف الطـرق. يمكنها أن تضع قيوداً على العقل، والبدن وتجعل الناس يستسلمون لما يبدو وكأنه مصيرهم لا سبيل إلى تغييره.

وفـى أيامنا هذه تتمتع الثقافة بوسائل إعلامية لم يسبق أن أتيحت لها من قبل، وسـائل قويـة، مـتطورة قادرة على اجتياز الحدود، والوصول إلى كل مكان لتصبح فاعلة فـى الحـياة العامـة والخاصـة للـناس. إنهـا شـأنها شأن النشاط الاقتصادى موضوعة فى خدمـة الشـركات العابـرة للقـارات لتصـنع السـوق الواحـدة، عن طريق إشاعة العقلية، والـثقافة الاسـتهلاكية عـلى أوسـع نطـاق ممكـن؛ حتى تبيع هذه الشركات منتجاتها،

وحتى تخلق احتياجات جديدة عند الناس لم تكن عندهم فى السابق، فيزداد الإقبال على شراء، واقتناء السلع.

وهذا يتطلب صنع ثقافة معينة، ثقافة استهلاكية قائمة على مجموعة من القيم، والعادات والأنماط السلوكية. على نظرة للحياة تؤمن بأن النجاح، والتحضر، والتقدم مرتبط بالأشياء المادية التى يقتنيها الإنسان، قائمة على جعل هذه النظرة، وهذه القيم جزءاً من التركيب العقلى والوجدانى للناس فى كل البلاد، ليصبح مقياسهم إزاء الخير، والشر أو الجمال والقبح، أو الفشل والنجاح، إزاء ما يجلب السعادة، أو يقود إلى الإحباط والحزن هو قدرتهم أو عدم قدرتهم على استهلاك الماديات أى السلع المتاحة فى السوق.

فى هذا السباق نحو الاقتناء تصبح الملذات البدنية المؤقتة مهمة، فهى تشجع على الاستهلاك وتتجدد باستمرار. وفى هذا المجال يلعب الجنس دوراً بارزاً، وتتحول المرأة إلى أداة للإغراء، واللذة الجنسية، إلى وسيلة لزيادة الاستهلاك، وتشجيعه. تتحول من منتجة إلى مستهلكة تتسكع أمام واجهات المحلات.

هكذا يصبح الرجل الذى يملك سيارة حديثة فارهة رجلاً ناجحاً فى نظر الناس، أو الذى يرتدى ساعة "رولكس" عصرياً يقدر قيمة الوقت، وتصبح المرأة التى تصبغ وجهها بالمساحيق، أو ترتدى ثوباً يكشف عن سرتها جذابة للرجال، ويمكن أن تباع فى سوق الزواج بسعر عال. يصبح المهم فى الحياة هو القدرة على الشراء، والسعى إلى اقتناء آخر ما يعرض فى السوق، هو تلبية الرغبات الحسية، وإشباع الملذات السريعة حتى تنقضى وتحل محلها لذة أخرى تبدو جديدة.

ثقافة ما بعد الحداثة مرتبطة بالنظرة الاستهلاكية التى تشيعها الشركات العابرة للقارات ووسائل إعلامها، مبنية على خلق سلسلة من الاحتياجات المادية تتجدد باستمرار، مبنية على الجنس فى مختلف صورها، مبنية على تحويل المرأة إلى أداة للاستهلاك، والجنس، أى إلى جسد يُعْرَض عارياً أو نصف عَارٍ فى أغلب الإعلانات مهما كانت السلعة، أو الخدمة التى تروج لها.

من الأمثلة الواضحة على ذلك ما يتعلق ببضاعة مستحضرات وأدوات التجميل،

وتوزيعها وهي صناعة تحتل المرتبة السابعة بين الصناعات من حيث حجمها، والأرباح التي تدرها. وإذا أرادت الشركات المنتجة لمستحضرات التجميل أن تحقق لها الرواج، لابد أن تؤكد النظرة التي تعتبر المرأة جسداً وظيفته الجنس، وأن تحرمها من عقلها. ولابد أن تعم نظرة لجمال المرأة تحولها إلى أداة للعرض، والبيع، والمتاجرة، إلى رمز ومنبع للملذات الحسية حتى تبرز ضرورة الصرف المستمر عليها للحفاظ عليها وفقاً لنموذج الجمال الذي أصبح سائداً في الطبقات العليا، والمتوسطة، وأجزاء متزايدة من الأوساط الشعبية. هذه الثقافة الجمالية تسعى إلى انصراف الناس عن قيم الجمال الطبيعي، عن قيمة العقل، والشخصية وحتى الخلق في المرأة. إلى إخفاء وازدراء علامات التقدم في السن، وأشياء مثل التجاعيد، أو زحف الشيب على لون الشعر الأصلي. هذه الأشياء تعتبر عورات يجب إخفاؤها. ولا ينظر إليها على أنها تطور طبيعي يرتبط بأشياء لها قيمة، مثل النضج، والخبرة، والفهم لطبيعة الحياة، ومشكلاتها. ووسيلة الإخفاء هي الدهانات، والأصباغ، والمساحيق التي تنتجها الشركات المتعددة الجنسية، وتوزعها في السوق العالمية، بما فيها بلادنا.

هكذا تتحول المرأة إلى جسد. تجرد من عقلها وعواطفها لتتحول إلى شكل خارجي، إلى سطح بلا عمق ما عدا عمق المهبل.

وفكر ما بعد الحداثة يساعد على الترويج لهذه العقلية. فالتأكيد على الجنس بمختلف ممارساته على "الهوية الجنسية" للمرأة التي تميزها عن الرجل ركن من أركانه. وتحت تأثير هذا الفكر جنحت بعض الحركات النسائية في أمريكا وأوروبا إلى التنظير للحرية الجنسية للمرأة باعتبارها الحرية الإنسانية الأساسية، واعتبرت أن سيطرتها على جسدها، وحرية التصرف فيه وفقاً لرغباتها، هو جوهر قضية المرأة. واستندت في ذلك إلى أهمية اللذة في الحياة، أعطت لها مكانة خاصة في الفكر الفلسفي الذي بلورته.

ولا أحد ينكر أهمية الجنس واللذة في الحياة الإنسانية وتطورها، وخصوصاً فيما يتعلق بالمرأة التي فُرضت عليها قيود صارمة حالت دون ممارستها لكل طاقاتها الإنسانية، والإبداعية. فالجنس هو استمرار للحياة وضمان تجددها، لكن الجنس

المفصول عن مشاكل المرأة الاقتصادية والاجتماعية، ووصفها المتدنى فى مختلف مجالات الحياة داخل الأسرة وخارجها، والجنس المفصول عن تنمية المجتمع وتطور كل الفئات والطبقات التى تنتمى إليه - يحول قضية المرأة إلى مجرد تحرر جنسى، حتى إن كانت التحليلات، والفلسفات التى قدمها النساء المنتميات إلى الحركة النسائية فى أوروبا وأمريكا، قد ساهمت فى إبراز زوايا من الحياة وقضايا نفسية وإنسانية ظلت مهملة ومحاطة بالتحريم، أو التجهيل اللذين يحولان دون ازدهار طاقاتها الإنسانية.

الخطاب الأصولى ونظرته إلى المرأة

يبدو للكثرين فى بلادنا أن السلفية الدينية تختلف فى جوهرها عن فكر ما بعد الحداثة فى علاقتها بقضية المرأة. ذلك أن أنصارها يركزون فى جزء أساسى من هجومهم الفكرى على المجتمع الغربى ضد ما يسمونه "بالتحرر الجنسى للمرأة" والإباحية التى تمارسها فى حياتها. ويطالبونها بالعفة والصون، بعودتها إلى بيتها، بامتناعها عن مخالطة الرجال فى العمل أو المدرسة أو الحياة العامة، بارتداء الحجاب والملابس الطويلة التى تستر شعرها وجسدها حتى لا تكون مصدراً لإثارة شهوات الرجال والفتنة، وبأشياء أخرى كثيرة تصب فى هذا الاتجاه الذى يركز على ما يعتبرونه "خلق" المرأة. وخلق المرأة عندهم مرتبط بصونها لأعضائها الجنسية.

وشتان الفارق بين التحرر الجنسى الذى شمل قطاعات واسعة من النساء فى أوروبا وأمريكا ولا أقول الأغلبية، والذى ينعكس بشكل واضح فى وسائل الإعلام الغربية، وبين التقييد الجنسى الذى ينادى به أنصار السلفية، سواء أكانوا منضوين تحت لواء إحدى الحركات الأصولية أم منتشرين فى الأجهزة الرسمية، أم أفراداً عاديين متأثرين باتجاهات الأصولية الدينية.

مع ذلك، ففى رأيى أن الفارق بينهما ليس أساسياً. فثقافة الكوكبة، وفكر ما بعد الحداثة، وتيارات أساسية تنادى بتحرر المرأة فى المجتمعات الغربية تنظر إلى تحرر المرأة على أنها مسألة تحرر جنسى تشمل الجسد والنفس، ويسمح لها بأن تلبى رغباتها الجنسية، وتشبعها بحرية وفقاً لإرادتها هى، ووفقاً لحقها فى أن تتخذ

قـرارات مستقلة فـيما يـتعلق بجسـدها لأنه ملكها، وليس ملكاً لغيرها، ولأنـها تتخذ هذه القرارات فى حدود حياتها الشخصية التى ليس للدولة أو للمجتمع ولاية عليها.

الجوهـر فـى هـذه القضـية إذن هـو "الجـنس" و"الجسـد"، ومـا يتعلق بهما من ظواهـر نفسـية وذهـنـية. الجوهـر هو جسد المرأة الفرد. وهذا يتفق مع مصالح الشركات المـتعددة الجنسـية الـتى تـريد أن تحولهـا إلى أداة للجـنس يجمل ويعرى بهدف إثارة الشبق والمتاجرة به.

القضـية هـنا ليسـت حقوقهـا الاقتصـادية أو الاجتماعـية كإنسـان. القضـية هنا جسـدها. أصـبحت حـرة تفعـل بـه مـا تشـاء. وفى هذا نوع من الحرية، ومع ذلك فهى ليسـت حـرة بالمعـنى الصحيح؛ لأنها أسيرة السوق التجارى والإعلام الاستهلاكى الذى حـول جسـدها الحـر إلى أداة، وخلق نوعاً جديداً من العبودية. التحرر هنا فى الأساس متعلق بجسد المرأة وليس عقلها.

والسـلفيون أيضـاً يحولـون المرأة إلى مجرد جسد، لكنهم يسعون إلى تغطيته لأنه يـثير شهوات الرجال، بل التغطية وحدها قد لا تكفى؛ لذلك لابد من عزلها فى البيت ومنعها من مخالطة الرجال، من المعرفة، والتجربة، من التعليم والعمل.

هـذه هـى نقطة التلاقى الأساسية بين فكر ما بعد الحداثة، وبين فكر السلفيين أو الأصوليين. كلاهمـا يعتـبر المرأة جسداً يعرى أو يغطى. وهذا هو جوهر قضية المرأة الذى دار حولــه الصـراع طـوال الـتاريخ مـنذ بداية العصر العبودى حتى الآن. هل المرأة مجرد جسـد بـلا عقـل؟ هل هى ليست إنساناً كاملاً مثل الرجل، ومساوية له؟ هل هى جسد فقط مـثل العـبد توظـف لخدمـة سيدها، وتربـية أطفالـه، وتلبـية رغـباته؟! ففكـر مـا بعـد الحداثـة يـنظر إلى المـرأة علـى أنهـا جسـد يمكـن تحريره جنسياً ليقع فى عبودية جديدة لخدمـة شـركاته. جسد يجب أن يعرى لإثارة الشهوات وترويج المنتجات وتشجيع نشاط السـوق وممارسة الملذات إلى أبعد حد. وفكر السلفيين يرى أن المرأة جسد لكنه بدلا من أن يعرى يجب أن يغطى، أن يتوارى بعيداً عن الأنظار حتى لا يثير الفتنة المدمرة لهم.

فـى الغـرب المـرأة جسد يجب أن يعرى، وفى الشرق جسد يجب أن يغطى. إنـها فـى الحالـتين مجـرد جسـد يسـتخدمها الـرجال المهيمنون على الوضع لأغراضهم، كلٌّ منهم بطريقته، ويستعبدها المجتمع الطبقى الأبوى مثل أغلبية الخلق.

فكـر مـا بعـد الحداثـة لا يقـول هـذا صـراحة، وإنمـا يغلفه بكلام عن الحرية، وتحريـر المـرأة، ومبدأ اللذة كركن من أركان فلسفة الرأسمالية فى هذا العصر؛ ذلك أنـه فكـر تمـرس عـلى جعـل مـا هو واضح صعباً على الفهم. والسلفيون يقولون الشىء نفسه لكنهم يعبرون عنه بصراحة. فالمرأة عندهم ناقصة عقل ودين. إنها بلا رأس. رأسها هو رجـلها؛ لذلـك يجـب تغطـية رأسها حتى لا نخطئ الفهم وننظر إليها على أنها عقل. يجـب أن تظهـر أمامـنا كمـا هى بالفعل. مجرد جسد مكرس للجنس، وخدمة الرجل، وأولاده، وإلا لمـاذا لا نطالـب الـرجل بتغطـية رأسه؟! إنها ليست قضية شعر، فالعيون أكثر فتنة من الشعر. العيون تقول ما لا يقوله أى جزء آخر فى الجسم.

حلف بين فكر الغرب الرأسمالى والأصولية الدينية

فـى الحالتين تظل المرأة مجرد جسد. هذا هو بيت القصيد. وهذا هو الحلف غير المعلـن بـين فكـر ما بعد الحداثة والسلفية الدينية فى بلادنا، وفى كل البلاد التى اشتد فـيها ساعدُها. وهو حلف يؤدى إلى الحفاظ على جوهر الوضع الذى لا تزال المرأة تعانى منه.

لكـنه حلـف تمـتد أبعاده إلى جوانب أخرى تتعلق بتحرير المرأة من عبوديتـها. وتتضح هـذه الأبعـاد إذا مـا تعرضـنا لـبعض خصائص المناخ العالمى الذى يسود فى هذا العصر.

كانـت سنون ما بعد الحرب العالمية الثانية سنين مفعمة بالأمل بالنسبة لشعوب الأرض. لكـن انهـارت الآمـال تحت ضربات الاستعمار الجديد المتعدد الجنسيات. وقد أدى ضياع هـذه الآمـال، والهـزائم الـتى منيـت بها الحركات الوطنية الديمقراطية إلى تفـاقم الصـعوبات الاقتصـادية والاجتماعـية الـتى يعـانى مـنها الـناس فـى حـياتهم، واقترنـت هـذه الصـعوبات بهجمـات ضـارية شـنتها الرأسمالية على مصالح الشعوب، وعـلى اسـتقلالها وحرياتهـا، على ثقافتهـا وهويتها الاجتماعية والقومية، وقد أدى كل هـذا إلى حـدوث ردود فعـل عميـقة مـن جانـب الشـعوب، لكن فى ظل ضعف الحركات الاجتماعـية، السياسـية الـتى تبشر بقدرتها على تعبئة جهود الجماهير، والسير بها نحـو آفـاق الـتقدم، فـى ظـروف الانـتكاس والتراجـع أمام هجمات القوى الاستعمارية

الجديدة، وأعوانهم، لجأوا إلى الحركات الدينية المتطرفة، إلى القوة الربانية العليا باحثين عن الاطمئنان، عن الحماية، والأمل فى السلطة الإلهية، فيما هو مألوف، ومعروف لديهم، فى الطريق الذى سلكه الأسلاف، وحقق لهم انتصارات تاريخية. تمسكوا بما يرمز إلى مميزاتهم القومية والثقافية، إلى تراثهم وأمجادهم أمام زحف العولمة الرأسمالية التى أرادت أن تقضى على كل ما يعوق التوسع فى السوق العالمية وثقافتها.

هكذا تحولت الحركة الاجتماعية التى كانت تتجه إلى الأمام – أو على الأقل فى جزء منها – إلى حركة تتجه إلى الماضى، إلى الخلف. هكذا تدعمت الحركات السلفية التى تقدس الأسرة المغلقة. والأسرة فى الثقافة الأبوية المتخلفة تعنى المرأة الغائبة، المحاصرة فى البيت حفاظاً على شرفها، تعنى منعها من الظهور والمشاركة فى مجالات النشاط المختلفة حتى لا يخرج دورها فى الحياة، عن دور الأم، والزوجة.

إن الهوية، والأصالة، والثقافة القومية أشياء مهمة فى حياة الأفراد، والجماعات، وفى تاريخ الأمم – هى ضرورة للاستمرار، والتطور. لكن ليس كل ما يميز ثقافتنا، وتراثنا، وعاداتنا شيئاً نفخر به، ويجب ألا نتخلى عنه، لكل مجتمع عيوبه التى يجب بذل الجهود للتخلص منها. لكن عندما ينغلق المجتمع على نفسه فإنه ينغلق على عيوبه أيضاً، ويتعصب لها كأنها جزء حيوى من كيانه يمكن أن ينهار إذا تخلى عنها. هكذا جنحت الحركة السلفية إلى التعامل مع قضية المرأة بعقلية الأسلاف، وتسربت هذه العقلية إلى قطاعات واسعة فى المجتمع. وزاد من تأثيرها سفر الملايين من المصريين إلى بلاد النفط حيث تسيطر الاتجاهات السلفية على التعامل اليومى مع المرأة.

إن الحركة الأصولية أو السلفية التى يسميها البعض صحوة دينية تعبر عن رغبة فى الاحتجاج على آثار العولمة فى حياة الناس، لكنه احتجاج ضل طريقه فاستغلته قيادات محلية، وقوى دولية لخدمة أغراضها السياسية، فى محاولة الوصول إلى السلطة عن طريقها. وهى ليست مقصورة على البلاد العربية والإسلامية. فالحركات السلفية الدينية انتشرت على نطاق العالم وهى موجودة فى أمريكا المسيحية وإسرائيل

اليهودية ووسط الهندوكيين فى الهند. والقوى المهيمنة على هذه الحركات ليست سوى حلقات فى الشبكة العالمية للكوكبة الرأس مالية. القوى الاقتصادية التى تتحرك وراءها ببنوكها، وشركاتها، واستثمارتها المرتبطة ببلاد النفط وبالمناطق الحرة، وعواصم الغرب، بتجارة المخدرات والسلاح والنقد تتداخل مصالحها فى السوق العالمى رغم المعارك والمنافسات التى تقوم بينها أحياناً، وهى تشكل الأجنحة الأكثر رجعية وتخلفاً فى صفوف الرأسمالية العالمية. لذلك فإن معارضتها الثقافية والفكرية لا تمتد إلى جذور النظام الرأسمالى العالمى، بل على العكس هى تلعب دوراً متزايداً فى المحافظة عليه، وتدعيمه، فعملية التمركز والتركيز لرأس المال التى تتم فى الشركات العابرة للأوطان تؤدى إلى توحيد رءُوس الأموال بين أيدى أقلية ضئيلة من الناس مسلمين كانوا أم يهوداً أم مسيحيين.

لكن فى الوقت نفسه حتى تتحق الهيمنة لهذه القلة من الشركات، والبلدان والأفراد لابد من تقسيم صفوف الناس ومنعهم من الاتحاد لمقاومة سياساتها، أو للتخفيف من آثارها. ولا يوجد أخطر من الاتجاهات الدينية المتعصبة فى إثارة الخلافات، والمذابح، والمعارك، وتقسيم الصفوف على النطاق المحلى، والإقليمى، والعالمى. ولا أخطر منها فى إثارة أسباب التفرقة، وتجميد المجتمع، والإبقاء على سيطرة القوة المختلفة، والحيلولة دون التقدم الذى تصبو إليه شعوب الأرض.

وفى هذا المجال تلعب التفرقة على أساس الجنس دوراً بارزاً فى إضعاف، وتشتيت، وتقسيم قوى الشعب. فإن ظل نصف المجتمع متخلفاً لا يلعب دوره فى الجهد الوطنى المنتج، ولا يشارك بطاقاته، وإبداعه فى دفع عجلة التقدم، لابد أن يتخلف المجتمع، خصوصاً فى ظل الهوة المتزايدة التى تفصل بين البلاد المتقدمة تكنولوجياً، وبلاد الجنوب التى تلعب فيها، أو يمكن أن تلعب فيها القوى البشرية المبدعة دوراً يعوضها عما فاتها، كذلك فإنها تجعل جزءاً كبيراً من القوى الحية فى المجتمع ينهمك فى صراعات تدور حول وضع المرأة، فى كل المجالات، بين الرجال والنساء. ومعنى هذا أن جزءاً كبيراً من جهود هذه القوى الحية مستوعب فيما لا ينفع، فضلاً عن الأضرار الصحية، والنفسية، والعصبية. إن توحيد الجهود،

والاستقرار الاجتماعى لا يمكن أن يتوفّرا فى المجتمع طالما أن هناك صراعاً ظاهراً أو مستتراً قائماً بين نصفه الذكورى ونصفه الأنثوى. ويكفى أن نشاهد ما يدور يومياً بين الرجال والنساء فى حياتنا لتتأكد هذه الحقيقة فى حياتنا.

المرأة بين السلفية والحداثة، وما بعد الحداثة

خلال القرن التاسع عشر والعشرين أُجهضت عمليات التحديث فى مصر نتيجة بقايا الغرس التركى الإقطاعى العسكرى فى بلادنا، ولكن أساساً بسبب تحالف الاستعمار القديم مع فئات الإقطاع والرأسمالية الكبيرة التى انبثقت فى أحضانه. وكانت السلفية الدينية، والاتجاهات الدينية المحافظة المرتبطة بمؤسسات الدولة، أو الخارجة عن نطاقها إحدى القوى الاجتماعية الفكرية المؤثرة التى اتخذت موقفاً عدائياً من عمليات التحديث الثقافى والاجتماعى، والاتجاهات الإصلاحية التى حاولت أن تتقدم بالمرأة فى بلادنا. مع ذلك حققت المرأة تقدماً نتيجة الخطوات التحديثية التى تمت فى الاقتصاد والتصنيع، وخروجها إلى التعليم والعمل، رغم سيطرة الفكر الأبوى الطبقى المتخلف على نظرة المجتمع للمرأة، ودورها.

وظل الموقف من المرأة أحد الميادين الهامة التى لم يتوقف حولها الصراع فى المجتمع. فالاتجاهات المحافظة فى الأزهر وغيره اتخذت موقفاً عدائياً من الإصلاحات التى اقترحها رواد مثل رفاعة رافع الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ومحمد فريد، وقاسم أمين، وسلامة موسى. واستمرت جهود الإصلاح فى أجيال ما بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن بدأت المرأة تحل مكان الرجل فى الذود عن حقوقها لأن الرجال استمرأوا الوضع القائم خصوصاً فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية؛ ورأوا فى المرأة المتعلمة أو العاملة ذات الشخصية المستقلة، قوةً منافسة وخطراً على حياتهم. وعلى مر السنين ظهر عدد من الشخصيات النسائية البارزة مثل: مىّ زيادة، وهدى شعراوى، ودرية شفيق، ونوال السعداوى وغيرهن. ومازالت المعارك الفكرية والعلمية حول التحديث، والتنوير، وإصلاح وضع المرأة دائرة فى أيامنا، لكن عندما انتقل النظام الرأسمالى إلى مرحلة الكوكبية حدث تغير فى مواقف الليبرالية السابقة. وظهر فكر ما بعد الحداثة الذى انعكست اتجاهاته على الموقف إزاء قضايا المرأة، انعكس بالسلب

وبالإيجـاب، ولكـن تـأثيره السـلبى طغى على حياتنا. ويتضح ذلك فى التحالف الظاهر والخفـى بيـنه وبـين السـلفية الديـنية الذى أشرنا إليه، وأوضحنا بعض جوانبه والذى دعم الاتجاهات المعادية لتحرير المرأة.

هـناك أوجـه أخرى لهذا التقارب الفكرى. ففكر ما بعد الحداثة أصبح له تأثير بـين عـدد متزايد مـن المثقفين فـى مصـر ممـن انـبهروا بمـا فيه من جدة، وتمرد على القوالـب دون أن ينتبهوا إلى كل ما يمكن أن يترتب عليه من أضرار كمنهج ومدرسة فى التفكير وكفلسفة مؤثرة فى النخب.

ففكر ما بعد الحداثة نقل الموقف من قضايا إنسانية مهمة – ومنها قضية المرأة– إلى مرحلة جديدة؛ لذلك هو جدير بأن نتوقف عنده.

بعـد سـقوط الـنظام "الاشـتراكى" الـذى كـان سائداً فى الاتحاد السوفيتى، وبلاد شـرق أوروبـا سعت الدوائر الحاكمة فى الغرب إلى استحداث عدو جديد يبرر سياسات هيمـنة الاسـتعمار الجديد، والتوسع فى صناعة السلاح وتجارته، وشن بعض الحروب المحلـية مباشـرة أو بواسـطة أنظمـة أو قـوة موالـية له حفاظاً على مصالحه، وسعياً إلى إدخال مجالات ومناطق جديدة فى دوائر التراكم الرأسمالية.

فـى هذه المرحلة أصبح العرب والمسلمون هدفاً لهجوم النظام العالمى الجديد. هذا الهجـوم الـذى وصـل إلى ذروتـه فـى حـرب الخليج، والذى تبلورت اتجاهاته الثقافية والفكرية فى كتابات بعض مفكرى ما بعد الحداثة أمثال هانتنجتون، وبرنارد لويس، وفوكويامـا، فـى الـنظريات الـتى ادعـت أن الصـراع العـالمى بـين الحضـارات حل محل الصـراع بين الفقراء والأغنياء، وفى إطار هذه النظريات شنوا هجوماً ضارياً على العرب والمسلمين. فى هذا الهجوم احتل وضع المرأة فى البلاد العربية والإسلامية مكاناً بارزاً، وأدى هـذا إلى رد فعـل عنـيف، إلى تدعـيم التـيارات الأصـولية، إلى دفـاع مستميت عن الممارسـات الأبوية، والنظرة المتخلفة إزاء المرأة العربية باعتبار هذا الدفاع ركناً أساسياً فى تأكيد الكيان، والهوية الإسلامية.

فـى الوقـت نفســه ظلت الدوائر الرأسمالية الغربية التى تغذى هذا الفكر وتسانده تقـدم العـون والمساعدة، والتأيـيد للأنظمة، والتيارات السلفية التى تصر على بقاء الوضع

الأدنى للمرأة وتحافظ عليه، بل تريد أن تلغى ما حصلت عليها من حقوق لتعود بها إلى الوراء. مع ذلك فإن موقف هذه الدوائر من السلفية الإسلامية يتسم بالازدواج، فهى تجمع بين الهجوم الثقافى والإعلامى - تدعيماً لسيطرتها الاقتصادية والعسكرية - وبين المساندة والتأييد حسب الظروف والاحتياجات السياسية. والأمثلة على ذلك كثيرة، آخرها الموقف من "الطالبان" فى أفغانستان، تلك الحركة المعروفة بعدائها الشديد لحقوق المرأة، فقد انتقل موقف النظام الحاكم فى أمريكا من التأييد إلى المعارضة.

العنصرية ضد العرب، والعداء للإسلام فى الدوائر الرأسمالية العليا للغرب تغذى الاتجاهات المعادية لتحرير المرأة. إلى جانب ذلك هناك تيار فكرى آخر يسيطر على بعض الأوساط السياسية والأكاديمية المؤثرة فى الغرب وما يتعلق بهذه القضية. إنه اتجاه استشراقى جديد يطلق عليه بعض المفكرين وصف "عرض لورانس العرب الأكاديمى"، يتلخص فى الدفاع عن المظاهر الاجتماعية المختلفة فى العالم الثالث، ومنها التفرقة والقهر للمرأة بحجة ضرورة احترام الهوية الثقافية لمختلف الجماعات، حتى لو اقترنت بممارسات لا تتفق مع القيم والمبادئ التى يقرها الرأى العام المتحضر فى كل مكان، أو مع حقوق الإنسان. ويتلاقى هذا الفكر مع أكثر الاتجاهات تخلفاً وعداءً لحقوق المرأة فى بلادنا. وحجته فى ذلك هو أن القيم، والمبادئ، والمعترف بها فى البلاد المتقدمة لا يمكن تطبيقها على مجتمعات لم تصل بعد إلى المستوى الحضارى الذى وصلت هذه البلاد إليه. إنها حجة مرتبطة بنظرية التمايز "difference" التى تشكل ركناً أساسياً فى فكر ما بعد الحداثة. وهى تتلاقى مع فكر آخر شائع فى بلادنا بين عدد كبير من المثقفين بمن فيهم المرموقين منهم، فكر لا يريد أن يتخذ موقفاً نقدياً من بعض النواحى المرتبطة بتراثنا، ومن الممارسات السلبية فى حياتنا، ومن بينها المواقف السلفية والمتخلفة إزاء وضع المرأة بحجة مواجهة الغزو الثقافى للغرب، والدفاع عن الثقافة المستقلة، والهوية المميزة لبلادنا.

إن فكر ما بعد الحداثة المرتبط بالرأسمالية فى آخر وأحدث تطوراتها هو أسلوب فى التفكير واللغة شديد الجاذبية للعقول المفكرة التى تعتبر نفسها جزءاً من

نخب العصر، فهو يقلب الكثير من مناهجنا، ومعتقداتنا رأساً على عقب. وهو قادر على التعامل مع الفوضى، وعدم اليقين اللذين تنبه إليهما العلم في أحدث تطوراته، مفتوح للآفاق الجديدة التى فتحها عصر التكنولوجيا أمامنا، مهتم بالتفصيل والتجسيد بدلاً من التجريد العام، يسلط الضوء على مجالات ظلت مهمشة ولم تنل اهتمام الباحثين والدارسين، معارض لليقين الذى ارتبط بالتحديث، والجمود، والحتميات، والقوالب التى سيطرت على الفكر الماركسى فى هذا العصر، قادر على التعامل مع عدم الثبات، والسيولة، والتغيير، وثراء التفاصيل فى واقعنا، مع السياق، والزمن، والمكان، وتعدد أبعادها.

إنها صفات سبقته إليها المدارس الأخرى فى الماركسية والتحديث، ولكنه طورها، وأضاف إليها وتخلص من الجمود، واليقين اللذين سيطرا عليهما. إنه يبدو ثوريا متمردا ولذلك ينجذب إليه أولئك الذين يريدون الظهور فى ثوب متحرر، بل وثورى دون أن يمارسوا تمردهم وثوريتهم فى الفعل، والتى تشكل إحدى أركانها قضية تحرير المرأة؛ لأن التصدى لها يعنى تغييراً جذرياً فى حياتنا العامة والخاصة، وفى كل الأسس التى بنيت عليها.

ذلك أن تفكير ما بعد الحداثة رغم التحرر الذى يميزه يحمل فى طياته جوهراً محافظاً تسعى الرأسمالية العالمية إلى استغلاله، والارتكان إليه فى الفلسفة، والفكر، وفى الوقوف ضد مختلف معارك التحرر الاقتصادى والاجتماعى والثقافى التى تخوضها شعوبنا. إنه يحتوى على مزالق يجب التنبه إليها؛ مزالق لها علاقة وثيقة بموضوعنا، أى بموضوع السلفية الدينية، وتأثيرها على وضع المرأة. وهذا أمر طبيعى لأنه فكر مرتبط بمصالح الرأسمالية العليا فى هذا العصر.

إن أحد الأركان المهمة فى خطاب ما بعد الحداثة هو موضوع الجنس أى العلاقات الجنسية، وعلى الأخص من زاوية تنوعها والدوافع النفسية التى تتحرك وراءها (مدرسة التحليل النفسى الفرنسية وفلسفة الجنس) وتطور النظرة إلى نفس المرأة، وجسمها ودور الجنس واللذة كأحد المكونات الأساسية فى حياتها، أى بالعلوم النفسية، والآداب، والفلسفة من منظور المرأة.

ولكن هذا التركيز على الجنس وعلى مختلف الزوايا النفسية المتعلقة به، وتأثيرها على حياة المرأة يظل معزولاً عن الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية ذات الأثر البالغ فى حياتها، والتى لا يمكن فهم المشاكل الجنسية ووضعها فى إطارها الصحيح حتى من زاوية العلوم النفسية والفلسفة وقضايا الفكر نفسها إلا إذا تم الربط بينها وبين هذه الأبعاد. فقضية تحرر المرأة ليست مسألة نفسية وفكرية فحسب، بل هى جزء من الصراع الاجتماعى العام والسعى من أجل تقدم المجتمع ككل.

هكذا ظلت قضية المرأة بالنسبة إلى فكر ما بعد الحداثة محصورة فى هذا النطاق لا تتعداها إلى الحياة المادية للمرأة ومشاكلها، إلى العلاقات الأبوية الطبقية السائدة فى المجتمع، وإلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المحيطة بحياتنا.

والسلفية الدينية تتعامل مع المرأة من حيث الدور البيولوجى الجنسى المخصص لها كامرأة. أى بوصفها زوجة وأمّاً، وأداة للاستمتاع الجنسى عند الرجل الذى تتزوجه. إنها تتناول المرأة من هذه الزاوية دون غيرها، أى من حيث وظائفها فى الجنس، والإنجاب، وحياة الأسرة، وخدمة الرجل. إنها لا تبحث فى التفرقة التى تعانى منها باعتبارها إنساناً تحيط بها أوضاع اقتصادية واجتماعية يجب التصدى لها وتغييرها. إن تفكير السلفية الدينية فيما يتعلق بالمرأة بدائى لا يرتقى إلى درجة التطور الذى وصل إليه فكر ما بعد الحداثة، ولا يمتد إلى معاملة المرأة باعتبارها نفساً وعقلاً لها نظرة وفلسفة فى الحياة. ومع ذلك فكلاهما يحصر مشاكلها فى نطاق الجنس.

هذه الصلة الديالوجيكية تمتد إلى مجالات أخرى مهمة فى الفكر. كلاهما يركز على التعدد والتميز الثقافى، وعلى ما يسمى "بسياسات الهوية" (identity politics) وهذا على حساب الجوهر الإنسانى المشترك والمبادئ العامة التى ترتبط بحقوق الإنسان، مما يساعد على تأكيد الأوضاع المتخلفة للمرأة، والقهر الواقع عليها. وذلك باسم احترام التراث، والهوية الثقافية للجماعات. فالمرأة تشكل ركنا أساسيا فى الحفاظ على الهوية فى خطاب السلفيين. وفكر ما بعد الحداثة مبنى على ما يسميه احترام التعدد الثقافى فى خطابه، وإن كانت الرأسمالية العالمية التى يعبر عنها تقوض هذه الثقافات عن طريق تدمير قاعدتها الاقتصادية والاجتماعية، أى تدمير الأساس المادى الذى يمكن أن تقوم عليه.

فمثلا "ريمون فرديه" الأكاديمى الفرنسى المعروف يعبر عن عدم معارضته عملية الختان فى الإناث بحجة أن استئصال البظر فى النساء يتعلق بالتراث الثقافى لدى الجماعات التى تمارس هذه العادة، وهو يرى ضرورة احترامها، وعدم إدانتها باعتبارها عملية غير إنسانية ومؤلمة، وتسبب أضراراً جسيمة لصحة المرأة البدنية والنفسية وللاستقرار الأسرى بسبب تأثيرها على الحياة الجنسية. ويقول: "إن النساء الأفريقيات اللائى تجرى لهن هذه العملية يُقْبِلْنَ عليها بسعادة؛ لأنها ترمز إلى قبولهن كعضوات كاملات فى الجماعات النسائية". ويضيف: "إن الأهل والأقارب يعتبرونها عادة إسلامية ولذلك يجب الالتزام بها، وأنها لا تسبب للفتيات آلاماً تذكر بسبب هذا القبول المعنوى والنفسى".

موقف مشابه هو ما أشير إليه فى بعض الدراسات الأكاديمية المنشورة فى إنجلترا أيام الاحتلال البريطانى للهند، عن عادة حرق الأرملة نفسها بعد وفاة زوجها. هذه الدراسات تصور المرأة التى تمت الترتيبات اللازمة لحرقها (وفقاً للعادة السائدة فى طائفة الهندوكيين والمسماة "ساتى") وهى تتقدم نحو النيران بسعادة ورضا قبل أن تلقى بنفسها فى أتونها. وهذه الدراسات بما تدعيه على المرأة المسكينة تتستر على الحقيقة، وعلى الضغط الخفى الذى كانت تمارسه الأسرة المتسلطة للتخلص من الأعباء المالية المرتبطة بإعاشة الأرملة بعد وفاة زوجها، والرغبة فى الاستيلاء على نصيبها القانونى فى الإرث الذى تركه الزوج المتوفى وراءه.

إن فكر ما بعد الحداثة، يركز على الفرد، ولا يؤمن بالجماعة، وبالتالى بوجود مشروع تحررى للمرأة. "وفوكو" هو قطب هذا الفكر. ففى رأيه لا يوجد شىء اسمه التمثيل، أى أن يمثل أحد غيره فى البرلمان، أو فى نقابة، أو هيئة، أو حركة، أو جمعية، أو حزب. فالتمثيل فى رأيه تسلط على الفرد وتشويه لإرادته. والسلفية الدينية لا تؤمن أصلاً بوجود قضية للمرأة، وبالتالى بإيجاد شىء يمكن أن يسمى "بحركة تحرير للمرأة".

السلفية الدينية وفكر ما بعد الحداثة يأتيان من موقفين يبدوان متباعدين إلى أبعد حد، ومع ذلك يلتقيان فى جوهر الدور الذى يلعبانه بالنسبة لتحرير المرأة. إنهما

يتعاونان فى إبقائها رهينة أوضاعها المتردية، رهينة القهر الأبوى الطبقى الذى يمارس ضدها والسائد فى بلادنا. هذا القهر الأبوى الذى تعانى منه أيضاً فى المجتمعات الرأسمالية الغربية، بأشكال قد تختلف وعلى نحو أخفّ نتيجة عملية التحديث المتقدمة التى شملتها منذ الثورة الصناعية، والتى لم يحل استعمار دون استكمالها.

يقول "هشام شرابى" فى كتابه عن البطركية (الأبوية) إن الصراع بين التحديث العلمانى، والصحوة أو البعث الإسلامى، هو فى الأساس صراع حول الديمقراطية، والعدالة الاقتصادية وتحرير المرأة. وهو بذلك يدافع عن إحلال المجتمع العلمانى الحداثى محل المجتمعات القائمة فى بلادنا.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه، والذى له علاقة جوهرية بقضية تحرير المرأة، هو: هل مازال هناك مجال للتحديث البورجوازى الرأسمالى فى المجتمع المصرى، والمجتمعات العربية بعد أن انتقلنا إلى عصر الكوكبة الرأسمالية، إلى عصر ما بعد الحداثة. أم أنه فى ظل هذا العصر أغلق هذا الباب أمامنا؟ هل الخيار المعروض علينا هو إما التبعية للكوكبة الرأسمالية التى تقودنا إلى تبنى فكر ما بعد الحداثة، أو صورة مشوهة له ترتبط بالتحرير الجنسى للمرأة الفرد، وفلسفة اللذة، والاستهلاك للأقلية المرفهة والفئات الاجتماعية التى تدور فى فلكها، وإما إلى ارتباط الأغلبية الساحقة التى تعانى من التخلف الاقتصادى والاجتماعى بصورة أو أخرى بالسلفية الدينية والمصالح الرأسمالية التى تتحرك من ورائها، وبالاتجاهات المعادية للديمقراطية الغربية وحقوق المرأة كما تمارس فى ظلها؟ أم أن هناك طريقاً ثالثاً لتحرير المرأة، وللتقدم فى قضايا المجتمع الأخرى تنمو بذوره فى أرضنا الآن، وتشق طريقها رغم الغموض والعثرات التى تحيط به؛ طريقاً يمكن أن نكتشفه بالجهود الدءُوبة لتغيير مسار المجتمع محلياً، وعالمياً، وبالتعاون، والتضامن مع كل الشعوب المتطلعة إلى الحرية والسلام والعدالة الاجتماعية.

تحرير المرأة العربية بين الموقف الأيديولوجى والثورة على الموروث

شهرزاد العربى

منذ أكثر من مائة عام بدت مسألة تحرير المرأة العربية كقضية خاصة بالنخب المثقفة فى عدد من الدول العربية، رأت من الضرورى، سواء بقناعة أو بإيعاز من الآخرين[1]، ضرورة المطالبة بحقوق المرأة والدفاع عنها، غير أنها وهى تقوم بذلك لم تستطع التخلص من تركة الماضى الثقافية وحتى التفسيرية للنص القرآنى، وعلى الرغم من أنها ابتعدت عن العبارات التى استعملت قديماً[2]، فإنها ظلت تحمل الروح نفسها؛ إذ أعادت تكرار ذكر حقوق المرأة لتأكيد ما يجب عليها نحو الرجل، وأحياناً ذكرت تلك الحقوق عبر الواجبات المطلوبة منها تجاه الرجل.

وآنذاك، ونظراً للثقافة السائدة، كان من الصعب الدعوة أو حتى الإشارة بشكل مباشر إلى الأساليب والوسائل والطرق الضرورية لإخراج المرأة مما تعانيه، بل يمكن القول إن هناك تحريفاً واضحاً فى النصوص الدينية التى تؤكد سلطة الرجل، ولم يكن الأمر جديداً، بل هو كما ذكرت سابقاً نتيجة تراكمات الماضى.

والأمر لم يكن يتعلق بتحرير المرأة من سيطرة الرجل المادية والمعنوية، وإنما لشعور بالنقص والدونية أمام ثقافة الغير، سواء أكان هذا الغير استعمارا أم تمدناً، ويتجلى ذلك فى الدافع الأساسى لأكثر من كاتب فى تلك المرحلة، علماً بأن المرأة كانت مشاركة فى بعض ميادين الحياة، ولها حضور قبل ظهور تلك الكتابات، وإن كانت تلك المشاركة قد ارتبطت بالسلطة حيناً، وبالموقع الطبقى أحياناً أخرى، نجد ذلك فيما ذكره د.محمد عمارة من بين الآراء المتداولة؛ يقول: "إن كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين قد كتب بطلب من الأميرة "نازلى هانم" - حفيدة إبراهيم باشا - لأنها غضبت من رأيه المدافع عن الحجاب، واعتبرت نقده للنساء المصريات المقلدات للأوربيات موجهاً إليها بالذات ..."[3].

بداية تحرير المرأة العربية والانتماء الطبقي

وسواء أكانت حقيقة أم مجرد توهم وتفسير، فإنها تبين الواقع الذى كانت عليه المرأة آنذاك، فهى ليست كما ذهب كثير من الباحثين إلى أنها تعانى التخلف على مستوى عامة المجتمع، وإنما كانت الأغلبية هى التى تعانى، وبالطبع هناك فرق، إذ للطبقة هنا دورها الواضح، وهذا يعنى أنه علينا حين نتكلم عن مسألة تحرير المرأة وحقوقها أن نحدد أية امرأة نقصد بالضبط؟ وفى هذا الصدد تعد الكتابات التى تناولت وضعية المرأة أو دعت إلى تحريرها من مآسى الواقع وأوزاره محاولة لإشاعة تحسين وضعية المرأة لا لجعلها متميزة أو منحازة لطبقة دون أخرى أو لتيار فكرى دون آخر، لكن بمرور الوقت تطورت وضعية المرأة بتطور نشاطها وشموليته لعدة مواقع واتساع دائرة المشاركين فيه.

نتيجة لذلك تحولت قضيتها من حالة الخصوصية إلى العمومية، وبذلك أصبحت قضية المجتمع بأكمله، لكن علينا أن لا ننكر أن التغيير قد بدأ من الطبقات العليا فى المجتمع، ثم وصل إلى الطبقات الدنيا، وشمل بعد ذلك تيارات مختلفة، وربما أن ما حدث من تصادم واختلاف ونقاش فى ذلك الوقت بين المؤسسات القائمة – مثل الأزهر والاتحادات والجمعيات النسوية مثل الاتحاد النسائى بقيادة "هدى شعراوى" – هو الذى أدى إلى مزيد من التطور.

قواسم مشتركة رغم الاختلاف

ولم يعد بإمكان المؤسسات الدينية بعد ذلك مواصلة تأييد تلك النظرة القديمة التى تبرر الواقع نظراً لتفسير ضيق للدين، وحال النقاش والجدل بين الجمعيات النسوية، ورغم وجود الاختلاف بينها، فقد كانت لها قواسم مشتركة على عدة مستويات منها:

١- مستوى الممارسة: حيث ظهرت محاولات الجذب والشد من كل فريق للمرأة على المستوى الفردى والجماعي والمجتمعي.

٢- مستوى الحرية: حيث بدأ التحرر المبكر من سلطة الرجال خصوصاً على المستوى الإعلامى، يتجلى ذلك فى المجالات النسوية الصادرة آنذاك.

٣- مستوى تحديد المفاهيم: حيث لم يكن الاختلاف حول المقدس مثلاً أو حول العبارات المتداولة في النص الخطابي بهذا الفريق أو ذاك.

٤- مستوى العلاقة: حيث كان هناك احترام كل فريق للآخر رغم الصراع الدائم.

٥- مستوى التكتل: حيث صنفت التنظيمات النسوية وأعدت برامجها، ورغم انتمائها على المستوى الفكرى والسياسى للدولة أو للأحزاب، فقد تميزت بالتأثير وبالفعل، حتى إن بعض قادة الثورة كانوا يشاركون بالدعم المادى فى تنظيم السيدات المسلمات[٤]، وربما فى باقى التنظيمات الأخرى، وإن لم تتوفر شهادات ووثائق تؤكد ذلك في حدود مطالعاتي.

ومن البداية كان واضحاً على صعيد الممارسة أن هناك فريقين يحاولان السيطرة على المجتمع تمتعا بنوع من الاستقلالية الفكرية، وذهبا بعيداً واستطاعا أن يثريا الساحة ويشاركا فى قضايا دولية كبرى[٥]، ليس هذا فقط بل إن مساهمة المرأة في القضاء على تزييف الوعى وتنوع العناصر النسائية داخل تنظيم "هدى شعراوى" مثلاً أسهم بشكل واضح في تطوير جماعات العمل الإسلامي؛ من ذلك ظهور الداعية "زينب الغزالى". وعلى الرغم من أنها اتخذت سبيلاً آخر مختلفاً تماماً على مستوى الفكر والرؤية، فإنها بالنسبة للممارسة العملية، قد ظلت محافظة بخصوص منهجية العمل وحركيته وجانبه التنظيمى على ما تعلمته من مربيتها الفاضلة "هدى شعراوى"، وهى تعترف بذلك صراحة، وتعلن فى أكثر من موقع مدى تأثيرها على العمل النسائى بشكل عام وعليها بشكل خاص[٦].

المرأة العربية من التنظير إلى الممارسة: تكريس النقائض

يلاحظ ظهور مغالاة من طرف الأتباع بعد ذلك داخل الحركة النسوية، خصوصاً بعد أن ظهر تأثير الرجال واضحاً من ناحية التحكم في مجرى الحياة، وأثر ذلك على نشاط المرأة وفاعليتها، وربما كانت البدايات الأولى لطرح أفكار التغيير فى مصر أكثر وضوحاً مقارنة بغيرها من الدول العربية؛ ذلك لأن أهم الآراء التى اهتمت بتحرير المرأة والتعامل معها جاءت نتيجة الاحتكاك بالغرب، وقوبل ذلك بنوع من التقوقع داخل الموقف الأيديولوجى، فارتبط مثلاً تحرير المرأة بالمشاركة السلبية فى الحياة،

ليس من منطلق مباهج الحياة وجاذبيتها الأنثوية فحسب، ولكن لما هو أهم، حيث ارتبط في الأذهان أن تمرد المرأة على النظام الاجتماعي العام وعلى الرقابة الأسرية، وعلى التقاليد الاجتماعية حتى لو كانت إيجابية - مساو بل هو التحرر نفسه.

إن تلك الحالة في جانب منها تعود أيضاً إلى القمع الرجالي الذي دام طويلاً، لكن يتعذر نفي النظرة العامة لدعاة التغيير وما تحمله من نوايا طيبة، وأحياناً ثائرة بهدف التغيير والتنوير، وبمعنى آخر، لولا الشعور العام الذي اجتاح النخبة المثقفة، وجعلها تحمل هماً حضارياً في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، ساعد في تطور المجتمع على المستوى العمودي في الأول، ثم أفقياً في منتصف القرن - لظلت المرأة على ما هي عليه، نلحظ ذلك في ظهور جماعات عدة هنا وهناك في عدد من الدول العربية، لا تُصر على مشاركة المرأة في العمل العام فقط، وإنما عملت على دفعها للمساهمة في الأعمال التي كانت حكراً على الرجال فقط.

لقد ساعد خروج المرأة العربية إلى مختلف ميادين الحياة العامة على تكريس النقائض، فمن الخوف العام من السلطة بجميع أنواعها - سلطة الولي والأسرة والمجتمع - إلى الشجاعة التي تحدَّت فيها كل تلك السلطات، ومن التقوقع داخل الذات والحياة داخل بيوت الحريم إلى ثورة الجسد والسفور، لنعرف ذلك علينا - ولعدم توفر الصور بشكل واسع - متابعة لقطات ومشاهد الأفلام القديمة، وإن كانت المسألة هنا تظل نسبية، ومن عدِّها من سقط المتاع لا يحسب لها حساب إلى ذات تأثير مباشر في سياسة الدولة، وفي ذلك كانت كحال الثورات جميعها، تهدم بناء لتقيم آخر، وكالثورات أيضاً في لحظات الانتصار الكبرى حيث يصعب التأسيس.

لقد كان من الصعب على المرأة العربية أن تمر بأمان في مركب الانتقال من التنظير إلى الممارسة ومن الدعوة للتحرير إلى التحرر ذاته. وبذلك حلت النقائض - السابقة الذكر - في المرحلة الأولى، وكان رد الفعل عليها قوياً ورافضاً، دفع بها إلى الاستنجاد بالماضي من بعض الجماعات ومن القيادات الرجالية، وانقسمت في مواقفها إلى فريقين، وأعتقد أنه منذ أن وقع هذا الانقسام بدأ الصراع بين الموقف الأيديولوجي وبين الثورة على الموروث.

الملاحظ أن دعاة النهضة، والرافضين للتغيير، كلا الفريقين كان يستنجد بالتراث، وكل منهما قبع داخل حلمه الأيديولوجى استعباداً وأحياناً عبادة، وذهب كل منهما شاقاً طريقه ليدلل على صحة مقولاته وآرائه وأعماله، بما ورد أو حدث فى مراحل تاريخية ماضية، وكان الطريق مظلماً داخل أقبية التاريخ؛ ذلك لأن الماضى شد الفريقين بحبال طويلة، بل بسلاسل من حديد كان من الصعوبة فك قيدها، كل هذا أوجد حالا من الصراع حيناً والتوتر أحياناً أخرى، وانقسمت الأمة على هذا الأساس، واتخذت سبيلها على أساس أيديولوجى، فذهبت فى بحره غرقاً، ولاتزال تكابد مشقة طريقها إلى الآن.

الحوار النسوى المطلوب

وبين دعوة تفهم أحياناً خطأ، اختصرت حرية المرأة فى سفورها، وبين واقع عملى ودعوة مستمرة تضيق على المرأة إلى درجة عزلها عن وجودها الإنسانى وتحويلها إلى حطام، زادت الهوة اتساعاً، وأعتقد أن كلا النظرتين تنطلق من جسد المرأة، وكلا النظرتين تبين خوف الرجل على أنثاه، وانسياق هذه الأخيرة، واعتقادها أنها تمارس حريتها، ما يعنى أن ليس هناك دافعاً إنسانياً للمرأة، هذا فى الإطار العام للرؤيتين.

فى المقابل، فإن داخل النظرتين السابقتين تتعدد الرؤى وتتنوع، فهناك رؤى جادة تهدف إلى تغيير إنسانى فاعل من طرف المرأة، وإلى المشاركة فى الحقل العالمى للثقافة، لهذا كان منتظراً أن تمد جسوراً بين النساء، أو على الأقل يتم الاعتراف بهذه من تلك، وهو الأمر الذى لم يحدث بعد.

ونتيجة لذلك ينتظر من المرأة العربية - إن كانت جادة - فى المساهمة على المستوى الإنسانى المحلى والعالمى ، بعيداً عن المقارنة بين الذكورة والأنوثة، أن تعمد إلى لغة حوار ضمن جماعتها المختلفة، وهذا لا يتناقض مع دور الرجال وتأثيرهم، لكن تظل خصوصية النساء فى حوار بناء فاعل هو الهدف الأساسى، إن تمكنت من تحقيقه ستجد نفسها تصبغه بصفتها وتميزه عن الحوار الرجالى، ذلك لأن توظيف العقل من جهة وتلك العواطف النبيلة التى تتمتع بها المرأة سيساعدانها - بلا ريب - على إيجاد حوار من نوع خاص، يجعل الرجل بجماعته المختلفة يعيد ترتيب علاقته بها من منطلق المشاركة فى بناء الحضارة.

السبيل إلى لغة الحوار

غير أن هناك سؤالاً تفرضه طبيعة حالتنا الراهنة، فحواه: كيف يمكن لها الوصول إلى ذلك فى ظل مناخ عربى عام يبدى استعداده ويعلن رغبته، ويعمل كثيراً من أجل حوار مع الآخر الخارجى، ويرفض الحوار، مهما كان نوعه، مع الشريك الاجتماعى الداخلى؟

الإجابة تكمن فى محاولة تميز المرأة على الرجل، إنها إن فعلت، أو حتى أبدت استعدادها تمكنت من التحرر وتركت عملية التحرير بعيداً؛ ذلك لأنها فى حال التحرر تقوم بعمل خاص، وفى التحرير يتم توجيهها بهدف استمرارية الشعور بالجميل، مما قد يدفع إلى الاختلاط بين الحرية الحقيقية وتلك المزيفة، خصوصاً وأن عتق الرقيق تجاوزه عصرنا وما تبقى منه بأشكال وصيغ أخرى غير مباشرة، يتجه كل يوم إلى مزيد من الاتساع، ومع ذلك فإنها - ورغم الشعارات المرفوعة - لم تحصل على حريتها كاملة؛ لأن المدافعين عن حقوقها، هم الرجال ومهما صدقت نواياهم، فإن هناك ما يحركهم داخلياً لمواصلة السلطة بأنواعها، ما داموا متسلطين فى الأساس بعضهم على رقاب بعض.

والواقع أن الدفاع المبكر فى هذا القرن على حقوق المرأة العربية من طرف النخبة يعود إلى ثلاثة عوامل أساسية يمكن ذكرها على النحو التالى:

أولاً : صدمة الغرب للعقل المسلم على المستويين الحضارى والاجتماعى سواء أكان ذلك باستعمال القوة، أم بدخول أفكاره الجديد إلى المنطقة.

ثانياً: ضرورة إعادة طرح ما ورد فى التراث سواء أتعلق الأمر برفضه أم بقبوله، أو حتى الدخول معه فى حوار مباشر.

ثالثاً: محاولة تطوير المجتمع من خلال التوجه بالخطاب التغييرى إلى المجتمع الرجالى دون النساء أولاً ودون المؤسسات ثانياً.

وهذه الأسباب الثلاث أوجدت نوعاً من رد الفعل لدى المجتمع الرجالى رغم ما جاء فيها من تأكيد لدور وسلطة الرجال على جميع المستويات، لذلك على المرأة الآن أن تحدد موقفها من مختلف التيارات الفكرية، وتميز بوضوح - ما دامت لا تملك القدرة

علـى مواجهــة الحكـم الـرجالى – بـين الجماعـات والفـرق الـتى تدفـع بهـا إلى التحرر والتطور، وتلك الأخرى التى تريدها أن تظل قابعة لا تراوح مكانها.

لقـد آن الأوان، وبعـد قـرن مـن ظهور الأفكار الجديدة، أن يعاد النظر فى علاقة المـرأة بنفسـها وبجماعـتها ومحـيطها، على اعتبار أن الدول العربية تعيش فى الوقت الـراهن مشـكلات من نوع آخر، إذ لم تعد صدمة الغرب للعقل العربى المسلم قائمة على الاستعمار أو محاولة التأثير، وإنما على أساس التفوق العلمى الذى ينذر بشمولية القيم الغربية، ويؤكد النسق المعرفى لظاهرة العولمة وتداعياتها على المستوى الدولى.

ولأن الظـروف قـد تغيرت وكذلك المعطيات، فإن المرأة العربية تجد نفسها اليوم مـتأثرة بكـتابات النهضة، أو تلك التى تسمى كذلك؛ لأنها ترى فيما جاء بعدها أنه لا يشـكل فكـراً نهضـوياً، هـذا فـى الوقـت الـذى تدخـل فـيه حقـبة زمنية جديدة تشكل الكـتابات الماضـية فـيها مرجعـية، غـير أنهـا تحتاج إلى التنقيح والتطوير ما دامت قد تجاوزت على مستوى الفعل ما كان يطالب به المنظرون والمجددون بمراحل[٧].

لا شـك أن كـتابات عصر النهضة قد أثرت فى مختلف القضايا التى تتعلق بالمرأة العربية ومستقبلها، بل إنها أثرت أيضاً فى دول من العالم الإسلامى، ولو بشكل سلبى مثـلما حـدث فـى إيـران ١٩٢٦، ولكـن هـناك لم يكـن التغيير نابعاً من نخبة مثقفة أو ضغوط المرأة ومطالبتها بحقوقها، وإنما نتيجة تبنى السلطة لأفكار تحرير المرأة[٨].

لقـد انعكسـت تلـك العملـية سلباً عـلى الأسـرة الإيرانـية وعـلى علاقة الرجال بالنسـاء، وبالطـبع مـا حـدث لا يُحمِّـل المفكرين أدنى مسئولية، لكنه يوضح الصراعات عـلى المستوى السياسـى، وكيفـية توظـيف المـرأة وحريـتها وحقوقهـا بهـدف إدخـال المجـتمع فـى صـراعات تجعـل الأنظمـة بعـيدة عـن الـثورة الاجتماعـية التى يمكن أن تسقطها.

يلاحـظ أنــه عـلى طـول القـرن الماضـى ظلـت المجتمعات العربية أسيرة التنظير الفوقـى ومعظـم الأفكـار، بغـض الـنظر عـن جديـتها مـن عدمهـا، لم تثبت صلاحيتها واسـتمراريتها مـن كـون الأنظمـة داعمـة لهـا أو مؤيـدة أو رافضـة على المستوى الأعلى الرسمى، أما على المستوى الاجتماعى فقد رفضت من الذين هم أقرب إلى قاع المجتمع أو

هكـذا يدعـون، وكثيراً ما يحدث صدام بين التيارات الفكرية المختلفة حول حرية المرأة نتيجة لقرب هذا الفريق أو ذاك من عامة المجتمع، ولنا أن نتساءل : لماذا موضوع المرأة بـالذات هـو الـذى عـد نقطـة الانطـلاق إلى عصـر النهضة؟ وهل تحققت بالفعل النهضة بتناول قضية المرأة بحثاً وتحقيقاً على أرض الواقع؟

مستويات طرح قضية المرأة فى الوقت الراهن

لقـد اختصـرت محاولـة تطوير المجتمعات وتغييرها فى الدعوة إلى تحرير المرأة، وذلـك عـلى عكس الرسالات السماوية أو الأفكار والنظريات الفلسفية الكبرى التى شكلت فـيها المـرأة جـزءاً أساسـياً مهمـاً، ولم تكـن أحادية الجانب وخاصة بها فقط، وإذا كنا لا نـنفى أهمـية تـناول قضـية المرأة قياساً أو مقارنة بالقضايا الكبرى فى المجتمع، فإننا فى الوقـت ذاتـه نـرى أن المشـكلة برمـتها تتعلق بالإنسان العربى رجلاً كان أو امرأة، ولهذا يجوز القول إن قضية المرأة من الضرورى أن تطرح من خلال المستويات الآتية:

- مستوى التميز الخاص بالمرأة: وفيه تحدد مدى قدرتها على المساهمة والتغيير بناء على قوتها الذاتية وطموحاتها وأمالها الكبرى.
- مستوى الـتداخل بيـنها وبين الرجل: وهذا المستوى هو الذى يبين العلاقة المطلوبة فـى الـتعامل بهـدف تحقيق التعايش والتعاون دون استغلال طرف للآخر، دون أن تظل مسألة تحرير المرأة حكراً على الرجال فقط.
- مسـتوى مواجهـة الواقـع: وهـذا يعـنى إعلانـاً لإنهاء هروب الجماعات المختلفة أو احتمائها بقضية المرأة، سواء لتحقيق أفكار خاصة بها أو لتعطيل حركية المجتمع.
- مسـتوى عالمـية قضـية المرأة: باعتبار أن هناك إنجازات تحققت على الصعيد الدولى فـى مجال حقوق المرأة لا يمكن إنكارها أو التخلى عنها، منها ما هو خاص ببيئات وثقافات بعيـنها، ومنـها ما هو عام، فعلى المرأة العربية أن تبحث عما هو مشترك فى الإرث الإنسانى، وفى عصرها الراهن.
- مستوى الفصـل بـين المحـلى والعالمى: وهو جزء من المستوى السابق حيث لا يقبل القفـز فـوق المـراحل مـن خـلال الاتكـاء أو الاعـتماد على ما حققته المرأة فى الغرب ومحاولة تعميمه.

والمستويات السابقة لعدم فهمها أو محاولة تجاوزها، أو لاعتقاد بالسير فيها، عطلت التطور الحضارى رغم المساهمة البارزة للمرأة، إما لكونها اعتمدت على الإنجاز الخاص بالمرأة الغربية المعاصرة بما فى ذلك المرفوض من الناحية القيمية والأخلاقية، متتبعة لخطاها، ومتقمصة لدورها، وإما لكونها فهمت مسألة تحريرها بمعنى مخالف للتحرر المراد، وبذلك اختلطت لديها الأمور وابتعدت كلية عن تحقيق أهدافها.

والواقع أنه لا يمكن التعميم على نشاط المرأة العربية، خاصة فى المجال الإبداعى، فهناك كتابات نسوية عالية الجودة، مجسدة للواقع. وحتى حين اعتمدت على الموروث جاءت بالجانب النورانى فيه، لننظر مثلاً إلى مساهمات الباحثة المغربية الجادة "فاطمة المرنيسى" فى مختلف كتبها، فقد استحضرت التراث من خلال الوعى به وتوضيح جوانبه الخفية، وبينت الدور الفعال للمرأة، بدءاً من عملية التثقيف، إلى المشاركة فى السلطة [٩].

بجانب هذا هناك كتابات أخرى اتسمت بالجرأة، وأكدت على الجانب الأنثوى، لكن قامت بذلك دون عقد الخوف أو الجهل، ورغم رفض قطاع عريض فى المجتمع لما يكتب، فقد بينت تلك الكتابات وجهاً آخراً مطلوباً فى عملية تحرر المرأة، وذاك ما نجده جلياً فى كتابات الدكتورة " نوال السعداوى".

هناك إذن توظيف مقصود لمعطيات العصر وحقائق العلم من ناحية، وهناك أيضاً استحضار للتراث من ناحية أخرى. وفى النوعين من الدراسات والأبحاث هناك تجاوز للموقف الأيديولوجى وثورة على الموروث من داخله؛ ذلك لأن الموروث الحضارى للأمة ليس خاصاً بإسهامات الرجال فقط.

ضيق الإيديولوجيا

إن المتابعة الدقيقة لقضايا كثيرة مطروحة خلال فترات ومواقف فى التاريخ، تكشف عن خلفية رجالية حتى فى القضايا الفقهية، تتم الاستعانة بها الآن بهدف إصباغ حياتنا بموانع تحول دون التطور، وتحرِّض على إعطاء صورة لرفضنا للمقدس، وتشى بمحاكمات ومتابعات على أساس الفكر تجسدت فى دول كثيرة، وذلك غلقاً

للنقاش، ومنعاً للحوار، تجاوزاً للحاضر بنوع من الانتكاسة نحو الماضى، واحتكاماً للأموات الذين لا ننفى دورهم ومشاركتهم فى صنع تاريخنا، دليل ذلك هذا المؤتمر الذى يعيد إلى الأذهان الدور الذى قام به قاسم أمين ومن تواجدوا فى نفس زمانه عبر مواطن ومواقع مختلفة، ليس فى الوطن العربى فقط، بل فى العالم الإسلامى كله.

لقد كان الجدل الدائر – وهو جدل – لا يعلن صراحة عن تقوقعه داخل ضيق الإيديولوجيا، وإنما يحاول الإعلان دائماً عن رحابة وسعة أفقه، بل يحاول إعطاء صورة، وتثبيتها فى العقل بأنه هو الرهان المستقبلى، سواء حين يعود لاقتطاع نصوص من الماضى ويعيد توظيفها فى الحاضر، أو حين يحاول استيعاب أفكار الحاضر وقيمه، ويسعى للانطلاق بها صوب المستقبل، على أساس أن عامل الزمن هو الحاسم والفيصل، وهو الذى سيحدد مجرى الحياة ودور كل طرف فيها.

إذن، هو جدل يحركه عامل الزمن، وبالطبع لا ننكر دور هذا الأخير، ولكن الزمن ها هنا له علاقة مباشرة بالإنسان، فهو موجود به وله، وحين تضيق الأيديولوجيا رغم سعة الفكر بجانبه الإبستمولوجى، وتزداد النخبة تشبثاً بهذا الضيق، ودفاعاً عنه، فإن الأتباع الضعفاء، ومنهم المرأة، سيكونون بالضرورة جزءاً من تلك الأيديولوجيا العامة.

والمرأة فى هذه الحالة إذن معرضة لتزييف وعيها على أساس الاعتقاد بأنها هى المشاركة فى صنع الأحداث، يتحدد ذلك من خلال الشعور بزهو التغيير، وبحرية التواصل، وبمنافسة النساء، وأحياناً صراعهن مع بعضهن بعضاً على أساس المظهر الخارجى، حتى إن الواحدة منهن تنساق وراء فكرة مفادها: أن من تخالفها مظهراً تخالفها فكراً، وأن من تخالفها فكراً هى العدو فتحذرها، ونتيجة لذلك تجزأت قضية المرأة المتعلقة بالعدل وبالحقوق والواجبات، وبالدفاع عن الجانب الإنسانى دون وضع معايير خاصة بين الأنوثة والذكورة.

الدعوة إلى التحرير إذن كانت منذ البداية موجهة، ربما يعود ذلك إلى الخوف من عدة قوى فاعلة، ومن مؤسسات الدولة، ومن علاقة تلك المؤسسات بتيارات معارضة للتغيير والتنوير، وخوف آخر مبعثه الأفكار التى طرحت آنذاك، ولم يكن الاتهام بالكفر كما هو الآن، لكن الخروج عن تقاليد المجتمع لم يكن مضمون النتائج، وقد

انعكس هذا بشكل مباشر، فلم يتوجه المفكرون ودعاة التغيير إلى المرأة، وإنما توجهوا إلى المجتمع الرجالى، وإلى العاملين فى ميدان الفكر والثقافة بشكل عام.

فهم الإسلام بين فريقين

هكذا تم الابتعاد عن المؤسسات، وتركز خطاب التغيير على توضيح الحقوق والواجبات، من خلال التراث الفكرى. وفى حقيقة الأمر أن القراءة المتأنية لما ورد فى كتب ثلاثة هى "الاكتراث فى حقوق الإناث" لمصطفى بن الخوجة الجزائرى ١٨٩٥، و"تحرير المرأة" لقاسم أمين ١٨٩٩، و"امرأتنا فى الشريعة والمجتمع" للكاتب التونسى الطاهر الحداد ١٩٢٩، يتضح إلى أى مدى كانت النظرة دينية، سواء أكان السبب رد فعل عن الآخر الغربى أم عن قوى اجتماعية وسياسية بالداخل.

لقد كانت صدمة الغرب للعقل العربى المسلم مؤثراً استعمارياً وتفوقاً، بل على مستوى إبداع النص وتطبيقه على المجتمعات العربية؛ لهذا كان خطاب التغيير إعادة استحضار للموروث برؤية تؤكد فقط على إعطاء المرأة حقوقها التى اكتسبتها عبر الزمان، وهى بالأساس رد فعل أكثر منها فعل. إنى كلما أعدت قراءة تلك الكتب تساءلت: لماذا قوبلت تلك الكتب بالسخط والاستنكار ولاتزال على النحو السابق؟

يمكن القول إن هناك نوعين من الفهم للإسلام ظهرا آنذاك، ولايزالان يؤثران سلباً وإيجاباً فى حياتنا، فقد كان لكل فريق فهمه الخاص ودافع عنه، فالذى تشبث باستبعاد المرأة يدرك الحقوق التى أعطاها الإسلام، مثل ما يعرف الفريق الرافض للاستبعاد، الذى دعا إلى تحرر المرأة – ذلك، فلماذا اختلف الفريقان؟

يبدو أن سبب ذلك الاختلاف هو سلطة المجتمع، التى كانت أقوى، خصوصاً إذا سلمنا بالرأى القائل إن الشيخ "محمد عبده" كان مساهماً أو مشاركاً، أو على الأقل صاحب الجانب الفكرى المتعلق بالفقه لكتاب تحرير المرأة لقاسم أمين[١٠]، وعدم إعلانه مشاركته فى التأليف، قد يكون سببه الخوف من المجتمع أو بهدف إتاحة الفرصة وفسح المجال لجيل جديد يحمل فكراً تقدمياً.

يلاحظ أن سلطة المجتمع هى التى أثبتت بعد ذلك موقف كل فريق، فحين يتطور المجتمع يحل الرفض لحرية المرأة حتى على مستوى اختيارها للباسها أو

زيها، ولنضرب لذلك مثلاً: عندما انتشرت موجة الحجاب فى الجزائر بين طالبات الجامعة رفضه الكثير من العائلات من منطق أن الحجاب يغطى على خطأ أو جرم قامت به البنت، على الرغم من أن إقبال الرجال على التزوج من المحجبات كان كبيراً.

وفى المثال السابق تحول فهم الموروث - بما فى ذلك الزى واللباس - إلى حالة عامة تؤكد على أن المرأة العربية تستقبل الخطاب الدينى والاجتماعى وتتفاعل معه، وترى فيه الحماية والملجأ، ربما يعود ذلك إلى خلفية ماضية سببها عدم توجه الخطاب النهضوى فى قضية المرأة إلى المؤسسات الرسمية، فاستجابت المرأة للخطاب السائد والمزيف للوعى أحياناً، ليس هذا فقط، بل إن المؤسسات نفسها عملت على استعادة دورها لإدراك ما فاتها.

تداخل الدين والسياسة فى مسألة تحرر المرأة

لنعد مرة أخرى إلى قضية الحجاب.. إنها قضية خاصة جداً حولت إلى قضية عامة ثم إلى قضية سياسية تدخلت فيها الحكومات، وهى ليست مثار اهتمام قريب كما حدث منذ شهور فى تركيا بخصوص النائبة، "مروة قواقجى" ولكن هى أسبق من ذلك فى منطقتنا العربية وفى عالمنا الإسلامى؛ إذ يرتبط موقف السلطات منها بمدى قبولها أو رفضها للتيار الدينى، فإذا كانت على استعداد للتعامل مع الأحزاب الإسلامية، لضرب تيارات أخرى فسحت المجال للمتحجبات، وكذلك الحال إذا سيطر حزب إسلامى أو فازت جماعة داخل التنظيمات النقابية والإدارية، فإنها توسع المجال للمتحجبات، وربما تظهر نساء المسئولين بما يعرف بالزى الإسلامى، ويحال دون غير المتحجبات ويمنعن من المساهمة، أما إذا دخلت السلطات فى صدام أو حرب أو استبعاد التيار الدينى طاردت المتحجبات وضيقت عليهن ومنعت ظهور صورهن على شاشة التليفزيون، بل وتمنعهن من وضع الصور على جواز السفر بالخمار - غطاء الرأس - على أساس أن هذا يمثل امتداداً ثقافياً للجماعات والأحزاب الدينية(١١).

الدين كمظهر، والسياسة كعمل وممارسة يتدخلان فى قضية المرأة، وبخاصة موضوع الحجاب، يتجلى ذلك فى التجربة الإيرانية، إذ تحجّب البنات من سن التاسعة طبقاً للمذهب الشيعى، ليس هذا فقط بل إنها تمنع الأجنبيات الزائرات إلى

إيـران مـن دخول أراضيها ما لم يضعن غطاء الرأس، وذلك منذ انتصار الثورة الإيرانية ووصول الآيات إلى الحكم.

وحمايـة للديـن بوصـفه عقـيدة، وأيضاً حمايـة للسياسـة بوصـفها فعلاً إنسانياً خاضعاً للخطأ والصواب، فإن المثالين السابقين مرفوضان، وإذا كان من الضرورى مناقشة المظهـر الخـارجى لـلمرأة، فإنـه لا يحـدث ذلك إلا إذا تعلق بحق المجتمع والآخرين، وهـذا ينطـبق عـلى النسـاء والرجال معاً، فليكن الرفض لمظاهر العرى، ليس من منطلق الحـياء فحسـب وإنما للحق السابق الذكر، ولكونـه أقرب إلى الإثارة وكذلك الحال ليس من حق أى بلد إسلامى مهما ادعى نظامه من صدقية والتزام بالدين أن يجبر الأجنبيات على الحجاب؛ لأن هذا يؤثر سلباً على وضعية المرأة المسلمة فى الدول الأخرى؛ إذ على فـرض أن امـرأة مسـلمة عوملت فى إحدى الدول الغربية، بنفس الأسلوب الذى اتبعته بعض الدول الإسلامية، لعد ذلك اعتداء على الدين الإسلامى.

إنـنا إذن أمـام وضـع صعب يتداخل فيه السياسى بالعقائدى، والبقاء فى السلطة باسـتبعاد الآخـرين، كمـا نـلحظ أن هـناك سـعياً لتصـفية الحسـابات بـين التـيارات والجماعات على حساب المرأة، تتجاوز حدود الدولة إلى العالم كله.

لقـد كان منتظراً، ونحن نتحدث كثيراً ودائماً على الأخلاق بوصفها نتاجاً خاصاً بـنا دون الأمـم الأخـرى، وكأنها لا أخلاق لها، فى الوقت الذى ينتج فيه العالم المتقدم كـل شـىء - أن يـتحول خطابـنا الثقافى الخاص بالمرأة إلى دعوة جادة للتغيير، أو على الأقل إلى المكاشفة بهدف إظهار خلفيات حقيقية تجاه كثير من قضايانا المصيرية، التى أصـبحت تشـكل همـا يومـياً مؤرقـاً، وتـتكرر بشـكل مستمر وفى أكثر من مكان، وتـعد موضوعات ذات أهمية فى الحاضر، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- عمل المرأة، ومحاولة إنقاذ المجتمع والحد من البطالة بإعادتها إلى البيت.
- مسألة الطلاق من منظور رجالى.
- الفصل فى الذمة المالية بين الرجل والمرأة.
- الاستقلال الأسرى.

وأعـتقد أن هـذه القضـايا جمـيعها لم تعـد لـتطرح بالأسلوب السابق نفسه؛ لأن الواقـع العمـلى لـلمرأة يكشـف كـل يوم عن مزيد من التناقضات فى حياتنا؛ ذلك لأنها

حـررت ولم تـتحرر، بمعـنى أنهـا أعطيـت الحـرية على مستوى الدعوة الأولى للتغيير ولكنها ظلت أسيرة هذا الجميل الرجالى.

قابلية المرأة العربية للتبعية

واضح أن المـرأة العربـية تمـيزت بقابلـية لتبعـية الـرجل، وهـذا لـيس بمعنى الحاجـة، ولكـن بدخولهـا ضمن تـيارات رجالية، قد يرى البعض أن ذلك ضرورة لابد مـنها، وقـد يرى بعض آخر أن الكلام عن الرجل بمنأى عن المرأة أو العكس لا يوجد إلا عـلى مسـتوى التـنظير، ولـيس هـناك عمل رجالى خالص ولا نسائى خالص، وهذا يعد حقـاً مـن ناحـية ضـرورة الـتعامل بين بنى الإنسان - ذكوراً وإناثاً - لكن حديثنا يدور هـنا حـول مسألة محددة هى تحرير المرأة أو إعطائها حريتها، المدهش أن هذه العملية الأخـيرة سبقت النضال، حيث دعا رجال النخبة أولاً إلى تحرير المرأة، ثم جاء النضال بعـد ذلـك لتأكـيد العتق من العبودية، ولولا نفر من هذه الأمة عمل من أجل ذلك لظلت إلى الآن تحـت وطأة السلطة الرجالية بجميع أنواعها، مثلما كانت فى الماضى، ما يعنى أن المبادرة كانت من الرجال مهما ادعت المرأة غير ذلك.

الواقـع أن دعـاة تحريـر المـرأة كـانوا أكـثر فهمـاً لما يمكـن حدوثـه مـن رفض، فاحـتكموا إلى الديـن ومـنه انطلقـوا، وأعـتقد أنهـم لو طرحوا تصوراتهم وآراءهم خارج المـنظور الديـنى لظلـوا فـى حال من الرفض وشعور الغبن وعذاب الضمير إلى وقتنا هذا، لكـن المـرأة العربـية حـين دخلـت رحلـة النضال وضعت فى الغالب نفسها فى مواجهـة الجماعـات الديـنية، مـن موقـع رفضها لأحكام الدين، وهكذا جلبت على نفسها البلاء والمحن، ووقع الصراع ولايزال على أساس التوجهات الإيديولوجية.

وعـلى الرغم من أن المسألة - فى نظرى - لا تتعلق بالإيمان والكفر، فإن الصورة قدمـت عـلى أن المـتحررة رافضـة للقـيم الدينية والمتحجبة أو المحافظة عموماً متمسكة بـالدين، وخـارج الطبقات الغنية وأوساط المثقفين وأصحاب الرأى لا تزال الأخيرة أكثر احترامـا مـن الأولى، ففـى بعض البلاد العربية قد نجد من يدعو إلى تحـرير المرأة وربما يحمـل فكراً تنويرياً وأحياناً يتحرك فى أطره المعرفية وتصوراته خارج الدين، لكن مع ذلـك كلـه نجـد زوجـته أو ابنـته متحجـبة، وقـد يـبرر ذلك بعدم مواجهـة التقاليد أو

المحافظة على القيم، لكن الواقع أنه لايزال يكن احتراما خاصاً للملتزمة بالدين، وغالباً ما يختار المرأة المتحجبة للزواج على حساب الأخرى العصرية السافرة، وباختصار فإنه متأثر بالموروث الذى طالما حاربه وناضل ضده، ومرة أخرى فإنه فى لحظة حاسمة لم يحترم موقفه الإيديولوجي.

من ناحية أخرى فإن الموقف الإيديولوجي مثلما هي الثورة على الموروث من طرف فريق بعينه، جعل المرأة هى الضحية، أو لنقل التضحية بعدد من النساء لتحقيق سعادة الأخريات، وغالباً ما تبدى المرأة العربية استعدادها للقبول بهذا الوضع.

إنه لوضع غريب حقاً ذلك الذى تعيشه المرأة العربية فى هذه الأيام الأخيرة من نهاية القرن، ورغم ما حققته من مكاسب لاتزال فى حال أسوأ مما كانت عليه منذ بداية هذا القرن، فآنذاك كانت تحت وطأة تخلف عام، أما فى وقتنا الراهن فإن التخلف لايزال قائماً، لكنها هى كبش الفداء للتطور على المستويين القيمى والأخلاقى، وقد لا أكون مدعية أو مبسطة للقضية حين أقول: إن المواقف الإيديولوجية المختلفة تتحرك على صعيد حرية المرأة، من منطلق تأكيد سلطة الرجل، وإن اختلف الطرح والهدف، وإذا لم نصل رجالاً ونساء إلى مستوى عال فى التعامل على أساس العلاقات الإنسانية سنظل بعيدين عن المشاركة فى الحضارة.

إن محاولة تحديد الحرية من خلال كشف المستور عن هذه أو تحويل الأخرى إلى خيمة متحركة، تعد حالة من الجهل المتنوع الذى يبدو أحياناً فى مظهر العلم والمعرفة، وإمكانية الخروج منها، أو على الأقل تجاوزها ممكنة، وهى تتركز - فيما أرى - على تحرر المرأة من عقد الخوف والجهل والبحث عن الإنسان فيها، وذلك لن يحدث ما لم تتم مكاشفة علانية تمد الجسور بين النساء والنساء أولاً، وبين النساء والرجال بعد ذلك، أما المحاولات السابقة التى كانت قفزة إلى الأمام حيث احتمت المرأة بجلادها، فقد تابعنا جميعاً نتائجها، ولا نود أن تتكرر مرة أخرى.

الهوامش

١- محمد بن مصطفى بن الخوجة الجزائرى: الاكتراث فى حقوق الإناث، طبع بمطبعة فونتانة وشركائه، الجزائر، ١٨٩٥.
٢- انظر الآيات الخاصة بكلمات "أنثى، أنثيين، إناث" فى تفسير الفخر الرازى، حيث نجد كلمة الأنثى تأتى فى حالات عدة بمعنى الأخس والأرذل.
٣- د.محمد عمارة: قاسم أمين - الأعمال الكاملة، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٢٠.
٤- جاء فى تقرير مجلس إدارة جمعية السيدات المسلمات عن أعمالها فى سنة ١٩٦١ شكر خاص بالمشير عبد الحكيم عامر نائب رئيس الجمهورية والقائد العام للقوات المسلحة على ما قدمه من عطف ورعاية إلى دار كفالة اليتيمات.
٥- نقصد هنا مساعدة بعض اللاجئين فى الحرب العالمية الثانية، وكذلك المؤتمر النسائى الشرقى الذى عقدته هدى شعراوى ١٩٣٨.
٦- شهرزاد العربى: زينب الغزالى من البرنيطة إلى الحجاب، بيت الحكمة، مصر الجديدة، القاهرة، ١٩٩٦.
٧- قارن بين ما جاء فى كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين وبين الواقع الحالى للمرأة.
٨- انظر مقالاً للمستشرقة الألمانية دوروتيا كرافولسكى بعنوان: الشيطان والمرأة: الغزالى وقراءة زرادشتيه للقرآن، مجلة الاجتهاد، العد ٢٥، خريف ١٩٩٤، دار الاجتهاد، بيروت، لبنان، ص ٦٣.
٩- انظر الكتب الآتية لفاطمة المرنيسى:
- السلطانات المنسيات - نساء رئيسات دولة فى الإسلام، ترجمة عبد الهادى عباس وجميل مغلى، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سوريا ١٩٩٤.
- الحريم السياسى (النبى والنساء)، ترجمة عبد الهادى عباس، ط٣، دار الحصاد دمشق، ١٩٩٣.
١٠- د.محمد عمارة: قاسم أمين الأعمال الكاملة، مرجع سابق ص ١٢٠ بتصرف.
١١- وقع هذا فى الجزائر خريف ١٩٩٢، وذلك حين أصبح عبد السلام بلعيد رئيساً للحكومة.

الحجاب والهوية

محمد حافظ دياب

فى صخب الثمانينيات المصرية، شكّل جسد المرأة رهاناً لافتاً لدى فئات وشرائح اجتماعية، وضعت ضوابطها وقواعدها وممنوعاتها عليه، كما حددت نمط العلاقة المطلوبة معه، والخطوط العريضة والخطاب المسموح حول ما يتعلق بتحركاته وتعبيراته ورغباته، بدءاً من الأعضاء التى يجوز ظهورها منه، وانتهاء إلى قوى التحريم التى تثقله بقيود الخطيئة ومشاعر الإثم.

والأمر فى هذه الحقبة يتعلق بتسييج وتدجين امرأة "جديدة" على الساحة، هى امرأة الحجاب، ليسهم الحجاب بدوره فى إيقاظ حساسيات حالّة، أعادت فى آفاقها إنتاج مواريث قديمة. ونتساءل هنا: ما المدوّنة التى تندرج هذه المرأة فى إهابها؟ صيغة دينية،أم تراها مخزون الأعراف الذى لا تصمه شبهة المجلوب؟

الحجاب كرأسمال رمزى

لعل ما يمهد الإجابة على هذا التساؤل، التأكيد ابتداء على عدم إمكان دراسة الحجاب بمعزل عن بقية منظومة الرأسمال الرمزى لحاملاته، باعتبار دخوله فى علاقات محايثة مع مجموعة المعانى المشتركة التى يعملن على توصيلها وإعادة إنتاجها، كخديم لهذا الرأسمال.

ذلك أن بنية الحجاب وحدها لا تمنحنا إلا ملامح لها علاقة بدالّة الظاهرى، بينما الحقيقة أننا بإزاء علامة مفصلة، لا تتبدى دلالتها بشكل مباشر، بل تتوارى فى قماط مرجعيتها، أى فى مجموع المعارف والتصورات المتصلة بها، والتى تنوب عن مظهرها، فالحجاب كعلامة، شأنه كالفونيم فى اللغة، لا يشكل بمفرده دالة، إذ تظل ميزاته تقديرية ما لم تُسيّجها مقاربة تشابكاته مع بقية العلامات الأخرى، وهو ما عناه ليفى ستروس Strauss-C.Lvi حين أضاف تصويبات إلى مبدأ اصطلاحية العلامة، فلم يكف عن التذكير بأن دعوة العلامة تستدق، بالنظر إلى علاقتها ببقية العلامات[1].

ما يهمنا إذن ليس الحجاب فى ذاته، وإنما ما يمثله من قبل حاملاته كعلامة مميزة، أو كـ"لوغارتيم" اصطلاحى حامل لتجربتهن، ومكثف للمعانى التى ترتبط بهن. ولكن، لماذا يمكن للحجاب أن يقدم دلالات أخرى مواربة، تعبر عن غير ما هو ظاهر من دلالات؟

لأنه يسمح بطبع حاملاته، وتسجيل شفراته الغابرة والحاضرة على أجسادهن وذاكرتهن، وإقرار التمايز وتبريره داخل جماعتهن وخارجها، لكى يتم الفرز، مزيداً من الفروز، من حيث إرغام بقية الجماعات والشرائح الاجتماعية الأخرى أن تتحدد بمدى ابتعادها عن جماعتهن، اعتباراً مما عناه دوليز G. Deluze وجاتارى F.Gattari لمفهوم الجماعة من أنها: "ليست مجرد بيئة تبادل، يكون الأمر الأساسى عبرها هو الدوران أو تسيير الدوران، بل هى هاجس ترسيم، يبدو المرء فى إطارها طابعاً ومطبوعاً"[٢].

إن الحجاب بالنسبة لحاملاته علامة دائمة، كلما طال زمن ارتدائه، كبرت دلالته وارتفعت درجة التشبث به، وكأنهن من اخترْنه وانتقينه، كما يعتبرنه العلامة الحقيقية لهويتهن، بينما هو ليس سوى ملبس مختار هيأته الجماعة لحمل اسم آخر مضمر هو اسمها.

إنه هوية ظاهرة، مقارنة مع الهوية المضمرة التى تؤسسها، كى تتحقق معها المطابقة الكاملة، وينبعث وهم الهوية بسبب هذه المطابقة التى تكفل تداخل الحجاب المعلن مع الهوية المضمرة، فتوفر اللّحمة بين حاملاته والجماعة، جاعلة بذلك منطق الدفاع المشترك والمتبادل بينهما قاعدة يحرم اختراقها.

وفى هذا الصدد، يفرق إيرفنج جوفمان E.Goffman بين العلامات التى تكشف عن هوية الفرد الاجتماعية، وتلك التى توضح هويته الشخصية. فالعلامة تكشف عن الهوية الاجتماعية عندما تهدى المشاهد إلى الحكم بانتماء هذا الفرد إلى فئة أو أكثر (طبقة اجتماعية، محل إقامة، جماعة مهنية، تجمع سياسى ...) وهذا النوع من الحكم ينحصر فى معرفة الخصائص والسمات التى تجعل هذا الفرد مماثلاً لبقية أفراد الفئة التى ينسب إليها. أما البحث عن الهوية الشخصية للفرد، فهو معرفة ما يميزه عن الآخرين، أى ما يجعله غير مماثل لهم[٣].

من هنا يجوز القول إن للحجاب قيمة اجتماعية رمزية كبيرة الأهمية، طالما يدل على الهوية الاجتماعية لحاملاته. إذ مهما تكن الدرجة التى تلعبها ذاتية الواحدة منهن فى اختيار الحجاب المناسب لها حسب ذوقها الشخصى، فإنه يحدد إلى درجة كبيرة الفئة الاجتماعية والمجال الاجتماعى الذى تنتمى إليه، كما يعتبر مؤشراً على تمثل التوجهات العرفية والدينية والحضارية التى ترتسم فى المجتمع، والهادفة إلى تثبيت شخصية اجتماعية محددة.

تنويعات

وعبر التاريخ المصرى، مَثل الجلباب مركب الملبس الأساسى لدى نساء الجماعة الشعبية، وإن اتخذ تسمية "العباءة" فى أسيوط، و"البردة" فى سوهاج، و"النشرة" فى قنا، و"الجرة" فى الأقصر، و"التوب" قرب إسنا وفى سيناء ومطروح، و"الجرجارة" فى النوبة، و"الملاية اللف" فى مدن الدلتا حتى وقت قريب، واعتبر طرفاً مضاداً لمركب آخر هو الملبس "الأفرنجى" الذى يتميز بثرائه وتنوعه[4]، ليساهم التحول الاجتماعى منذ منتصف السبعينيات فى انتشار ظاهرة الحجاب وتعدده.

ذلك أن الحجاب، كرمز مميز، اعتباطى، شأن العلامة اللغوية، وهو لا يتلقى التحديدات التى تجعله ضرورياً لوعى حاملاته إلا من دخوله فى علاقات التقارب المكونة لمنظومة العلامات المميزة التى تعين جماعة حاملاته.

على أن التشظى الطبقى والفكرى الذى صاحب هذا التحول، قد أبرز تنويعاتٍ متباينة لهذا الحجاب. وفى وضعية كهذه، يمكن ملاحظة هذا التشظى عبر مستويين: مستوى تفاوت امتلاك وسائل الإنتاج المادى، يستتبعه مستوى تفاوت الرؤية إلى العالم على أكثر من واجهة: من الفكر المحافظ المتشدد إلى الانفتاح على مواقف الحداثة. وفى مثل هذه الحال، لاتضحى هوية الحجاب واحدة، بمعنى التجانس والتحدد، بل تخترقها ترادفات ناتجة عن الأوجه التى تحملها ترجمة هذه التفاوتات، وتلك ترادفات يمكن تعيينها من تنويعتين أساسيتين: حجاب الحركة الإسلامية، وحجاب الجماعة الطفيلية.

بالنسبة للأول، تصف أندريا راف **A.Rough** زى المرأة الإسلامية فى مصر،

أو بتعـبيرها " الـزى الشـرعى للمرأة عند الأصوليين"، فتقول إنه يتكون من رداء حتى الكعـبين ينسدل من الكتفين بأكمام طويلة وياقات عالية، ويصنع من مادة ثقيلة كالقطن أو الصوف، ومـن لـون وحيد غالباً يتراوح بين الأزرق أو البنى أو الرمادى، فيما يغطى الـرأس خمـار مـن اللـون الأبـيض أو مـا شابه، لايبدى إلا دائرة الوجه، ويحكم إخفاء العنق، وهو يشبه الخمار الذى كانت راهبات العالم الغربى يرتدينه. وقد يغطى الوجه حجاب كامل هو النقاب، بثقبين للعينين، تداريهما نظارة شمسية فى أحيان(٥).

ومع ذلـك ورغمـه، فالتـنويع قـائم فـى هـذا "الـزى الشـرعى"، حيث اختصت عضـوات "الجهـاد" و"السـلفيين" و"التبلـيغ" و"الناجين من النار" و"التكفير والهجرة" بالـنقاب(٦)، فـيما اسـتخدمت عضـوات "الأخـوان المسـلمين" و"الجماعـة الإسـلامية" و"الشـوقيين" الحجـاب العـادى(٧)، وهـو ما يشى بإمكان الخروج بفرضية حول العلاقة بين الموقع الطبقى لكل فصيل ورأسماله الرمزى وبين ملبس عضواته.

ورغـم هـذا الـتمايز، ففكـرية كافـة هـذه الفصـائل تتفق على التعامل مع الجسد كخطيـئة، وتخـتزل الـبعد الـروحى للـذات فـى حاجـات غريـزية مطلـوب ترويضـها وحصارها. وتضيف صفة الشهوية erotique إلى المرأة، بهدف تشييئها وتحويلها إلى ملكـية خاصـة تـتخذ شـكل الاستلاب لا المشاركة، وتؤسس دوجما أنثربولوجية لمركب الملـبس النسـائى، تصلح كمحاجَّة بصدد القضايا المتصلة أو المشتقة من منظومة رأسمالها الرمزى، وتلك أعراف اختزالية أخلاقية تتمحّل فى الدين، وتقوم على إقامة تعارضات مـزدوجة بـين الحشمة والسفور، الفضيلة والإثم، الأصيل والمجلوب، السمو والهبوط، والطهـارة والنجاسـة، يتم عبرها إضفاء صفة الخير على طرف والشر على الآخر بصفة مطلقـة، وينشـأ عـن ذلـك تصـوير الاخـتلاف فـى ملبس المرأة على أنه تباين فى الطراز الـثقافى، بـل كمـبدأ تـيولوجى يتصـل بجماعـة "المؤمـنات"، كجـزء من مصيرها المُمْلى سـلفاً، ومـا يوحيه ذلك من تسويغ نوع من الحجج القائمة على ما يمكن أن يعتبر نظاماً للأخلاق المتكاملة والناجزة.

مـن هـنا لا يضـحى الحجاب لدى عضوات هذه الفصائل مجرد واحد من مركبات الـثقافة الماديـة، بـل أيقونـاً يسـتدعى مرجعيـته القيمـية كـلها، بدءاً من الملبس (ستر

العـورة، الزى الشرعى)، إلى طريقة السلوك (حياء، طاعة، لا سفر إلا بَولىّ، عدم جواز السـلام عـلى غـير المحرم أو المصافحة باليد، الاستقرار فى البيت، الكف عن استخدام الـيد اليسـرى، الابـتعاد عـن وسـائل الاتصـال المقـرؤة أو المسموعة أو المرئـية)، مروراً بطـريقة التكـلم (عـدم الـتطريز الصـوتى، فضل الكلام، الاستشهاد بالنصوص الدينية، الابـتعاد عـن الـثرثرة)، وبالتعـبير الجسـدى (أوضـاع سـليمة، السـير وراء المحـرم لابحذائـه، غض الطرف، حركة مستقيمة)، وبأسلوب العبادة (خشوع، تغميض العين فـى الصـلاة، عـدم الجهـر بالقـراءة فـى الصلاة كى لا تفسد)، انتهاء بالحياة الجنسية (الختان، الاستجابة الكاملة للزوج، عدم عصيانه فى الفراش وألا تقوم إلا بإذنه، كثرة الإنجاب، عدم استخدام موانع الحمل).

تلـك مرجعـية تقـترب ممـا عناه الغزالى، حين ذكر أن: "القول الجامع فى آداب المرأة أن تكـون قاعدة فى قعر بيتـها، لازمة لمغزلها، لا يكثر صعودها وإطلاعها، قليلة الكـلام لجيرانها، لا تدخل عليهم إلا فى حال توجب الدخول، تحفظ بعلها فى غيبته وحضـرته، وتطلب مسرته فى جميع أمورها، ولا تخونه فى نفسها ومالها، ولا تخرج مـن بيـتها إلا بإذنـه، فإن خرجت فمتخفية فى هيئة رثة، تطلب المواضع الخالية دون الشـوارع والأسـواق، حـذرة أن يسمع غريب صوتها أو يعرفها بشخصها. لا تتعرف إلى صـديق بعـلها فـى حاجتها، بل تتنكر على من تظن أنه يعرفها أو تعرفه. همها صلاح شـأنها وتدبـير بيتها، مقبلة على صلاتها وصيامها.. وتكون قانعة من زوجها بما رزق الله، وتقـدم حقـه عـلى حق نفسها وحق سائر أقاربها، متنظفة فى نفسها، مستعدة فى الأحـوال كـلها للاستمتاع بهـا إن شاء الله، مشفقة على أولادها، حافظة للستر عليهم، قصيرة اللسان عن سب الأولاد ومراجعة الزوج"[٨].

إنـه اللـواذ بـالدين، ومذهـبه وتطيـيف الأعـراف، يقـوم فى أساسه على الإفقار الـروحى، ومجافـاة الفـرح والـبهجة، والدفـع إلى مفاقمـة الانكفاء على الذات، وتدمير الـثقة فـى الـنفس، وتحطـيم روح الأسـئلة وبهائها، فيما يظل فى لا وعى ذكور أعضاء هذه الفصائل ما يقاوم الاعتراف بإمكانات المرأة سوى الخيانة والولادة وفضل النكاح.

ومـع حجـاب امـرأة الحـركة الإسـلامية، ظهـر نمط آخـر هـو حجاب الموضة،

ترتديه نساء الجماعة الطفيلية، طالما ليس هناك ما يمنع ديناميات التحديث من مواصلة مجراها، بخصوص تطوير الأوضاع الخاصة بهؤلاء النساء، داخل المساحة الدلالية الجديدة.

إنه الحجاب الحائر بين ملبس المرأة القاهرية القديم زمن المملوكى والعثمانلى، مضافاً إليه تمثله لملبس الخليجيات، مع خردوات باهرة قادمة من الشاطئ الآخر. تتعدد موديلاته بين حجاب المجوهرات، وحجاب الزفاف، وحجاب الجمال، وتنتشر محلات خاصة له (السلام شوبنج سنتر فى القاهرة، بريونى فى الإسكندرية، والبوتيكات المتناثرة فى المدن الإقليمية).

وتصدر حول أسلوب ارتدائه وموضاته دوريات ومطبوعات.

وحجاب الموضة بهذه الكيفية، ينطق بلحظتين: الأولى تفكك الرموز التراثية للحجاب، مع انكشافه إلى مواقع أيروسية، تستدعى حبكته تلاصقاً مع الجسد الأنثوى، فيميل إلى الاهتزاز والتثنى وميتافيزياء الرغبة. والثانية تتعلق بالحجاب حين يلعب على وتر الحنين إلى الماضى وتبجيله وتناهب روائحه، ليستحيل بهذا المقتضى إلى حجاب شقى، يرفض المغامرة فى الاتجاهين: لا يقدم على العودة الكاملة إلى القديم، ولا يغامر بالانفلات منه، إنه إصرار الحجاب على أن يكون هناك etre la، وألا يكون هناك.

وهكذا، ففى الوقت الذى تتقمص فيه امرأة الحركة الإسلامية جسدها "المروض"، حيث يتحول المحيط، كل محيط يتحرك فيه إلى حجاب (البيت، الشارع، المدرسة، مكان العمل، المسافة مع الآخر، الصوت...)، يسكن امرأة الجماعة الطفيلية جسدها "المراوح" بين الأثيل والدخيل، وكلاهما: المروض والمراوح، يقفان على ضفاف الفصل والوصل بين مملكتى الدين والأعراف.

بلاغية الحجاب

ويذكر صاحب (ملتقى الأبحر): "أن الملابس تستعمل فى ستر العورة، وفى اتقاء غائلة الحر وصولة البرد، والخير أن تكون مصنوعة من القطن أو الكتان، لا هى زاهية باهية للغاية، ولا هى أسمال بالية إلى ما لانهاية. ولا يحرم التزيين إذا كان القصد منه

إظهـار نعـم الله وآلائه التى من بها علينا، ولكن يحرم إبداء الزينة إذا كان الباعث على ارتدائهـا منـبعه الـزهو والخـيلاء والكـبرياء. ذلك أن التواضع فى هيئة اللباس هو فى غالب الأحيان موصى به"[٩].

وربمـا لهـذا، يمكـن معايـنة تبادل الأدلة بين مملكتى الدين والأعراف، خلال تفاصيل اللـون والهيـئة والحيز والمادة واللوازم، التى يشى بها كل من حجاب الحركة الإسلامية والجماعة الطفيلية.

فلـو أجـزنا اختـيار اللـون هـنا فـى الـبداية، مـن كون أن الملبس يحرك الفضول البصـرى قـبل أى فضـول آخـر، لوجدنـا أن حجـاب الحـركة الإسـلامية يتميز باثنيته وإقامـته فـى التراثى، حين يقصى الزاهي والمتنوع منه، ويستخدم السلسلة الأكروماتية اللالونـية (الأسـود، الـرمادى، البنى)، فيما يرفض الحجاب الآخر الإقامة فى تراثية دوال اللـون، ويبـتعد عـن الشـائع فـى توظـيفها، مفضـلاً الألـوان الزاهـية وظلالهـا وتنويعاتها.

أمـا هيـئة حجـاب الحـركة الإسـلامية، فتتسـم بالتشـابه والـتحدد والـتكرار والـتجمع التراكمـى، كمقـياس سـلوكى لإدراك ومراقبة الجسد، وبهدف تنمية الهوية الاجتماعـية لحاملاتـه، عـلى حـين يقـوم الحجاب الآخر على التباين والتعدد وتفجير طاقة الحمولات الجمالية للجسد، تكريساً لتنمية الهوية الشخصية.

وفـى مقـابل المـادة الصـفيقة الـتى لاتشـف، والشـائعة فـى حجـاب الحـركة الإسلامية، تبدو مادة الحجاب الآخر شفيفة ومتنوعة.

أمـا اللـوازم، فتشـمل فـى حجـاب الحـركة الإسلامية، الخمار والذهب الذى لا يظهـر للعـيان، وإن حرّمـته بعـض الفصـائل، مفضـلة العاطلـة عـلى المتحلية، مع عدم المـبالغة فـى اسـتعمال أدوات التجمـيل والعطور، مقابل لوازم بعيدة عن تواضع الإيمان فـى الحجـاب الآخر، من مثل التاج أو غطاء الرأس المزركش، والمكياج الزائد، والعطور الفواحـة.

وقـد تسـمح لـنا هـذه السـمات العلامـية بالخـروج من دائرة توصيفها، إلى تأمل وشـيجتها مـع رأسمالها الرمزى: فاثنيَّة اللون، وعدم التطريز اللباسى، وامتلاك شكل

قار، والشيوع، وعدم المبالغة فى اللوازم لدى حجاب الحركة الإسلامية، يستتبعه فضل الكلام، وعدم التطريز الصوتى، والاستقرار فى البيت، والحركة المستقيمة. على حين تبدو زهاوة اللون، والتطريز اللباس، واللاتحدد، والتنوع، والاستخدام المبالغ للوازم لدى حجاب الجماعة الطفيلية، تتوازى معه المفاخرة، والتطريز الصوتى، والتغاير، والاهتمام بحركة الجسد الأيروسية.

ولعل "النثرية" هنا تبدو أهم ما يميز حجاب الحركة الإسلامية، تلك التى تستدعى الإقامة فى البنى التقليدية، والانضباط مع شروط حقها وفكريتها وتنظيمها، مقابل "شعرية" حجاب الجماعة الطفيلية، الكامنة فى بناه العروضية ومجازه المرسل، مادام يحمل قوة الانفلات والعدول، وكلاهما: النثرية والشعرية، يقيمان رغم تباينهما، فى مملكتى الدين والأعراف، مع مقاربتهما وهم مناجاة العاطفة الدينية والموروث القديم.

الأصالة كمفهوم ارتدادى

ها نحن نقترب من تحسس مدوّنة الحجاب: أهو وحى يوحى به القرآن الكريم وكل الإسلاميات الصادرة عنه، أم عرف قائم على ادعاء حماية المرأة، فيما رهانه الرئيسى هو تقوية قبضة القوى البطريركية عليها، وعزلها من مجريات الفعل الاجتماعى؟

إن النصوص التى تحدثت عن الحجاب نادرة، لذا عد موقعه غامضاً، وإن اعتبر عنصراً من عناصر البنية الذهنية والرمزية، وجزءاً من المخيال الجماعى، بما أريد له أن يحقق نوعاً من التمايز عن الآخر، ومقاومة العيون الفضولية، والفصل بين الأجساد(١٠).

فهو من المعجم العربى، دالّ على كل ما حال بين شيئين، وإن بدا كالمفردة المرجأة المتحررة من استحضار مرجعها المحدد.

وهو فى النص الدينى، ما لا يكشف عن عورات الجسد، بما يعنيه القرآن الكريم بلباس التقوى، وإن بدت فرضية استخدامه أقرب إلى سد الذريعة منها إلى أصول الشريعة، وورد فى الكتاب المقدس لتعيين دليل الحشمة، حين تحدث سفر التكوين عن "رفقة" و"تامارا" المبرقعتين(١١)، أو فى نشيد الإنشاد(١٢).

وفى التاريخ، تشير الدراسات الأثنوجرافية إلى شمولية ظاهرة الحجاب وقدمها على جانبى المتوسط."فقد عرف فى بعض من مناطق مصر القديمة، واعتادت نساء الإغريق أن يحجبن وجوههن بطرف مآزرهن، أو بحجاب خاص يصنع فى جزر كوس وآمرجوس، على حين سنّ الرومان قانوناً يحرم على المرأة التبرج فى الطرقات قبل مائتى عام من الميلاد، عرف بقانون أوبيا Lex Oppia"(١٣).

كذلك شهد فى شبه الجزيرة العربية تنويعات متعددة، اتخذت مسميات: "الكدون" و"الأتب" و"الرّهطة" و"السّبجة" و"المجْسد" و"الحجْزة" و"المقنعة" و"الرّناق" و"الوصواص"(١٤).

وفى التراث الشعبى، لم يحمل الحجاب تقليداً قارّا يمارس تناقله واستمراريته، بل تعرض دوماً لإعادة الصياغة والتأويل، اتساقاً مع الذهنية ونمط الحياة والعيش والظروف المتغيرة. فاستبدال المقدس الدينى بفكر وضعى، كان يستتبعه التخفف من الحجاب، وهو ما يتضح فى تأثير فرمان السلطان العثمانى محمود الثانى فى منتصف القرن الماضى، الذى حض على إدخال الملابس الغربية، إذ مع علاقة تركيا الحسنة بأوروبا، كان سوق الملبس يتحرك نحو استيعاب الأزياء الغربية، ومع توتر العلاقة، ينال "المجددون" عقابهم من العامة، خاصة وأن عنصر التجديد فى الملبس قد ارتبط بأهل الذمة، ممن نسج بعضهم علاقات خاصة مع الغرب، كأحد أشكال التخلص من الهيمنة العثمانية(١٥).

وعلى المستوى البحثى، هناك من ذهب إلى القول بأن المفسرين أجمعوا على ذم الحجاب، إن قصد به الحبس والحجر والمهانة واعتياق حرية المرأة، حيث تجب الحرية وتقضى المصلحة(١٦)، وهو عين ما انتهى إليه عدد من المصلحين العرب الرواد. مثال ذلك ما يورده المصلح المصرى قاسم أمين، حين تناول تأثير الحجاب فى البناء النفسى والجسدى والعصبى للمرأة، انطلاقاً من "أن الحجاب يخلّ بنظام الجسد، ويضعف الأعصاب، مما يجعل القوى النفسانية تختل"(١٧)، إضافة إلى ما تحدث به المصلح التونسى الطاهر الحداد، حين ذكر: "ما أشبه ما تضع المرأة من النقاب على وجهها منعاً للفجور، بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كى لا تعض المارين. وما

أقبح ما نوحى به إلى قلب الفتاة وضميرها، إذ نعلن اتهامها وعدم الثقة بها، فنلزمها أن تقتنع بما قررناه لها، راضية بضعفها، موقنة بخلوده الآتى من أصل تكوينها"[١٨].

على أن المُصاحبات المادية الاجتماعية لحقبة الثمانينيات فى مصر، ودورها الفاعل من التأثير على مدوّنة الحجاب، مع تزايد التراتبية، وتآكل الشرعية السياسية، وغيام الهوية، وانتفاء الجدل الحى بين الثقافة والعقل، جنباً مع سطوة النموذج الخليجى، جعلت من الحجاب قضية اجتماعية بامتياز، لا يمكن إرجاعها إلى معركة بين الإيمان وعدمه، أو التقليد وضده، ليضحى الملاذ بالهروب إلى فضاءات تاريخية وأنثروبولوجية سالفة، ما دامت الحقبة قلقة ومأزومة.

هل تراها عودة راجعة إلى ما سمى بالأصالة، طالما الاقتران قائم بين الأصالة وجناحيها: الدين والعرف؟ لكن الأصالة هنا تبدو على أنها ليست هى الماضى الذى يتم السعى إلى استعادته واعتباره الحاضر المرغوب والمستقبل المأمول، وإنما هى الحاضر مسحوباً إلى الماضى بكل تجلياته وإشكالياته، وهو ما يقترب من "تضمين" الحاضر، إن جاز التعبير.

ها هى ذى تتمدد مدونة الحجاب، باعتبارها حوارية التراث والتاريخ والاجتماع، وتلك حوارية لا يلخصها الرهانان الدينى والعرفى وحدهما، بل يعيدها مع مخارجها الاجتماعية كشاهد لحقبة من الغربة المصرية، وجب فتح بشارة وعيها الصحيح على مصراعيها.

هوامش

(*) أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها (مصر).

١- Levi – Strauss,C.:Anthropologie Structurale, Librairie Plon, Paris,1974,p.108.

٢- Deluze,G. et F.Gattari: L'Anti – Oedipe – Capitalisme et Schizophrenie,Minuit,Paris,1992,p.162.

٣- Goffman,E.:the presentation Of Self In Everyday Life, Penguin,London,1971,p.72.

٤- Rough,A.:Revead And Canceal – Dress In Contemporary Egypt,The American University,Cairo,1986,p.41.

٥- Ibid.,p.65.

٦- يشير النقاب حديثاً إلى ملبس كامل يحدث فيه ثقبان فى موضع العينين وكانت ترتديه نساء البدو فى مصر. وقد استخدم قديماً لتغطية مقدمة العنق وستر الذقن والفم، ويتعلق بقمة الرأس. ويورد ابن جنى أن: "النقاب أن تعمد المرأة إلى برقع فتنقب منه موضع العين" – يراجع: ابن جنى، شرح ديوان المتنبى، ص ٢٤٠.

٧- تتحدث الباحثة كارلا مخلوف عن هذا التعدد فى الحجاب لدى المرأة اليمنية، التى تستخدم "اللثمة" داخل المنزل،و"الستارة" الملونة و"الشرشف" الأسود خارج المنزل. يراجع:

Makhlouf,k.: Changing Veils – Women and Modernization In North Yemen ,London ,1990,pp.31-33.

٨- أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين (الجزء الثانى)، ص ٣٨.

٩- رينهارت دوزى: المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، ترجمة أكرم فاضل، وزارة الإعلام العراقية، سلسلة المعاجم (١)، بغداد، ١٩٧١ ص١٥.

١٠- Mernissi,F.:Le Harem Politique – le Prophete Et Les Femmes, Albin Michel, Paris,1987,p.109.

١١- سفر التكوين، الإصحاحان: الرابع والعشرون والثامن والثلاثون.

١٢- نشيد الإنشاد، النشيد الخامس.

١٣- Encyclopedia Larousse, p.612.

١٤- أبو الحسين على ابن سيده: المخصص (الجزء الأول – السفر الخامس)، دار الأفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ ، ص ٣٤ – ٣٦.

١٥- Encyclopedia Larousse, Op – cit.,p.620.

١٦- عفت الشرقاوى : الفكر الدينى فى مواجهة العصر، دار العودة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٥١.

١٧- قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص ٢٢.

١٨- الطاهر الحداد: امرأتنا فى الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢ ،ص١٨٢.

فهرس

كلمات:

الخطاب الأصولى والمرأة:

(إدارة المطبوعات والنشر ٦٤٤٥ / ١ / ٢٠٠١ / ٢٠٠٠ نسخة)

كلمات الافتتاح :

كلمة السيدة الفاضلة سوزان مبارك / كلمة السيد الأستاذ فاروق حسنى وزير الثقافة/ كلمة الأستاذ الدكتور جابر عصفور الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة / كلمة الباحثات الأجنبيات الأستاذة الدكتورة سينثيا نيلسون / كلمة الباحثات العربيات الأستاذة الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسى / كلمة الباحثات المصريات الأستاذة الدكتورة ليلى تكلا.

قاسم أمين وتحرير المرأة :

أحمد عباس صالح / إيزابيلا كاميرا دافليتو / طيب تيزينى / عبد الرحمن بسيسو / مارجو بدران / ميرفت حاتم / نجلاء حمادة / يوسف سلامة.

تحرير المرأة فى خطاب النهضة :

أحمد زايد / إقبال بركة / أمينة غصن / حياة الحضرى / زينب شارنى بن سعيد / سحر صبحى عبد الحكيم / منى أبو الفضل وهند مصطفى على / هدى الصدة.

الصحافة النسائية :

إسماعيل إبراهيم / إيمان عامر / جمال البنّا / مارلين بوث / محمد رجب البيومى / نجوى كامل / نرمين المفتى / نهوند القادرى / هدى الزين.

المرأة والتعليم :

إلهام عبد الحميد فرج / رانيا محمد عبد الرحمن/ عبد المنعم إبراهيم الجميعى/ فادية حطيط / لطيفة محمد سالم / نبيل سليمان.

المرأة فى المأثورات والثقافة الشعبية:

على أفرفار / فاطمة يوسف العلى / محمد رجب النجار.

الخطاب الأصولى والمرأة:

خلدون الشمعة / شريف حتاتة / شهرزاد العربى / محمد حافظ دياب

